

OTTO FRICKE

Die Christologie
des
Johann Brenz



232,0945

F911

Class

232,094S

Book

7911

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-AYL-450

Forschungen zur Geschichte und Lehre
des Protestantismus

herausgegeben von

Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim

Erste Reihe

Bd. III

Otto Sricke

Die Christologie des Johann
Brenz



I 9 2 7

Chr. Kaiser Verlag / München

Die Christologie des Johannes Brenz

im Zusammenhang mit der Lehre
vom Abendmahl und der Rechtfertigung

von

Otto Fricke

lic. theol.



I 9 2 7

Chr. Kaiser Verlag / München

232.0945

F911

84149

Meinen lieben Eltern.

VERBODEN TOEGANG
VERBODEN
TOEGANG

Übersicht über die benutzte Literatur.

I. Die Schriften des Johannes Brenz.

a) Zur Abendmahlslehre:

1. Ain Sermon von den / hailigen / geprediget zu Schwe / bischen Gall durch Johannes Brenz / an sant Jacobs tag / M. D. XXII.

2. Von Gehorsam der under thon / gegen irer oberkait. Geprediget durch Johann Brenz zu / Schwebischen / Gall. / M. D. XXV.

3. Von Milterung / der Fürsten gegen / den aufrührische Baure / durch / Johannem Brenz. / Ecclesiasten zu schwebischen Gall. / Anno 1525.

4. Syngamma Clarissimorum, qui Halae Suevorum convenerunt viro-
rum, super verbis Coenae Dominicae, prium, cruditum, ad Johannem
Oecolampadion, Basiliensem, Ecclesiasten. M.D.XXVI.

5. Deutsch: Begrundter und gewisser Beschluß / etlicher Prediger zu
Schwaben über die Wort des Abendmahls Christi Jesu (Das ist mein
Leib) an Johannem Oecolampadion geschriben, von neuem durch Jo-
hannem Egücolam verdeutscht. Nigentlicher bericht D. Martin Luthers
der jrthumb des Sakraments betreffend. Sagenaw / durch Johann
Secerium. Anno XXVI.

6. In D. Johannis Evangelion, Johannis Brentij Exegesis, per autho-
rem iam primum diligenter revisa, ac multis in locis locuplecata. Ha-
genoeae, per Johan. Sele. An. M.D.XXX. (Exkurs über das Abendmahl
S. 115 A ff.).

7. Schriften und Briefe von Brenz in: Acta et Scripta publica ec-
clesiae Wirtembergicae. Christoph. Matthäus Pfaffius, Tubingae Anno
M.D.CCXX.

8. Außerdem Briefe und Bedenken von Brenz in: Anecdota Bren-
tiana. Ungebruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz, ge-
sammelt und herausgegeben von Dr. Th. Preßel, Tübingen 1868.

b) Zur Rechtfertigungslehre und Christologie.

1. Die exegetischen Hauptwerke Brenz' nach: *Operum reverendi et clarissimi, D. Joannis Brentii, Tübingae, excudebat Georgius Gruppenbachius. Tom. I ff. (aus dem kurf. ev. Konsistorium zu Hanau, jetzt in Hofgeismar.*

2. Der Johanneskommentar ist benutzt nach der unter a) 6 genannten Ausgabe.

3. Der Catechismus pia et utili explicatione illustratus, Joanne Brentio autore, Francoforti ex officina Typographica Petri Brubachii 1551.

4. Ebenfalls nach Sonderausgaben bzw. nach den Sammelwerken *Kleiner Schriften Brenz' (Pfaffii, Acta und Anecdota Brentiana, Presfel)* sind benutzt Brenz' Schriften und Gutachten zum osiandrischen Streit (das „Ausschreiben“ und die declaratio).

5. Der Briefwechsel des Jahres 1531. C. R. 2, S. 501 ff.

c) Zur Lehre von der Person Christi.

1. De personali unione duarum naturarum in Christo etc., autore Joanne Brentio, Tübingae apud Vidvam Ulrici Mohrhardi, Anno M.D.LXI.

2. In demselben Buch die: *Recognitio Propheticae et Apostolicae doctrinae de vera maiestate Domini nostri Jesu Christi, ad dextram patris sui omnipotentis. Anthose Joanne Brentio. Anno 1564.*

3. De maiestate Domini nostri Jesu Christi ad dextram dei patris, et de vera praesentia Corporis et sanguinis eius in Coena - Autore Joanne Brentio, Francoforti apud Petrum Burbachium. Anno Dom. 1563, mense Martio (darin ebenfalls die Recognitio).

4. Die Anhänger zu diesen drei Schriften.

II. Die wichtigste Literatur über Brenz.

1. Hartmann und Jäger, Johann Brenz, nach gedruckten und ungedruckten Quellen. I. Bd., Hamburg 1840, II. Bd. 1842.

2. Beiträge zur Reformationsgeschichte. Walter Köhler, Bibliographia Brentiana, Berlin 1904. Dazu W. Köhler, Brentiana im Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrg. 1911—12 ff.

3. R. E. I, Der Artikel Brenz (Hermelink).

4. Zur Abendmahlslehre Brenz': Johann Heinrich August Ebrard, Das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte, II. Bd., Frankfurt a. M. 1846, und August Wilhelm Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, I. Bd., Göttingen, 1854.

5. Zur Rechtfertigungslehre Brenz': E. Girsch, Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen (§ 13), Göttingen 1919, von Kugelgen, die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz, Leipzig, 1899, G. Traub, Ein Beitrag zur Geschichte des Rechtfertigungsbegriffs. ThStK. Jahrg. 1900, S. 457 ff.

6. Zur Christologie Brenz': August Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. 1853, G. Thomafius, Christi Person und Werk, 1853—61.

7. Zum Verständnis der theologiegeschichtlichen Bedeutung Brenz': F. G. K. Frank, Die Theologie der Concordienformel, Erlangen, 1858 ff., W. Köhler (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 6.) Zwingli und Luther 1. 1924, Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus (B. IV, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1927).

Vorrede.

Eine Bearbeitung der Theologie des Johann Brenz bedarf schon aus historischen Gründen kaum einer Rechtfertigung. Die Frage, wie Luthers Lehre, noch zu Lebzeiten des Meisters, in der ersten Generation seiner Schüler aufgenommen und verarbeitet ist, wie man sein Wort damals, unmittelbar in seiner Nähe, gehört und verstanden hat, ist ja fast die Frage nach Luthers Lehre selbst. Und man hat jedenfalls solange nicht den g a n z e n Luther verstanden, bis man nicht das Verständnis, das er damals zu seiner Zeit unter den Seinen gefunden hat, ebenfalls mit verstanden hat. Vielleicht ist überhaupt der sicherste Weg zu einem Verständnis Luthers der Umweg. Johann Brenz ist nicht Luther. Er ist neben diesem Ersten durchaus ein Zweiter. Aber das macht eine Beschäftigung mit ihm nicht unwichtig. Im Gegenteil: Gerade, indem er ein Zweiter ist, kann er uns heute zum Wegweiser dienen. Unverhältnismäßig genauer läßt sich bei ihm bestimmen, was er gesagt hat und was er hat sagen wollen, als es etwa bei Luther selbst der Fall ist. Die Frage der Herkunft und Abhängigkeit spielt hier nicht ihre verhängnisvolle Rolle. Man weiß, woher Brenz kommt. Wir haben es mit einem bewußten Schüler Luthers zu tun, wenn wir uns mit ihm beschäftigen. Die Maßstäbe, an denen er zu messen und die Hintergründe, von denen aus er näher zu beleuchten ist, sind gegeben. Eben in dieser Deutlichkeit liegt aber umgekehrt die Bedeutung, die Johann Brenz für uns im Blick auf Luther nachträglich haben kann.

Das Studium seiner Theologie ist aber auch ohnehin in sich selber begründet. Es führt uns mitten hinein in die Zusammenhänge aller Theologie: Die Lehre vom Sakrament, vom rechtfertigenden Glauben, vom Werk und von der Person Christi steht zur Frage. Brenz ist bei aller Abhängigkeit doch selbständig gewesen. Er hat Luthers Lehre verarbeitet und für sich selbst verantwortet. Dabei ist das christologische Interesse durchaus übergreifend und vorherrschend geworden. Brenz' Theologie ist ganz entscheidend Christologie. Und gerade darin liegt nun ihre Bedeutung für die Geschichte, wie für die Gegenwart. Vielleicht ist die Situation der Theologie heute ganz ähnlich wie damals zur Zeit der ausgehenden Reformation. Damals aber hing das Schicksal der reformatorischen Theologie ohne Zweifel an der christologischen Frage. Der Zugang zur Reformation, den wir heute suchen, wird darum wohl auch nicht anders zu erreichen sein, als im Umweg über diese Frage. Es ist jedenfalls kein Zufall, daß heute die Christologie wieder mehr in den Vordergrund der theologischen Diskussion gerückt ist.

Die vorliegende Arbeit möchte ein Beitrag sein zur Vergewärtigung reformatorischer Theologie. Als sie bereits im Druck war, erschien Otto Ritschl's neuer Band seines umfassenden Werkes Dogmengeschichte des Protestantismus (Bd. IV, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1927). Ich freue mich, wenigstens an dieser Stelle noch darauf hinweisen zu können und mich für meine Brenzauffassung nun auch auf Ritschl berufen zu dürfen. Die eigene Arbeit hat der Hochw. Theol. Fakultät der Universität Göttingen als Promotionschrift vorgelegen und wird mit ihrer Genehmigung [in einer nochmaliger Durchsicht unterzogenen Gestalt] veröffentlicht. (Referent war Herr Prof. D. Girsch; der Tag der mündlichen Prüfung war der 11. Februar 1926.) Die lateinischen Zitate habe ich auch im Druck, soweit sie sich in den Text hineinlesen, im Text belassen, nur soweit

sie nur belegen und ergänzen, unter den Strich gesetzt. Herrn Prof. D. Hirsch bin ich für die Anregung zum Thema, sowie für gelegentliche Aussprache während der Bearbeitung zu großem Dank verpflichtet.

Für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der „Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus“ bin ich den Herausgebern, insbesondere Herrn Prof. D. Barth und dem Verlag Chr. Kaiser, München, von Herzen dankbar. Ihrem Entgegenkommen verdanke ich die Möglichkeit der Drucklegung meiner Arbeit. Herrn cand. phil. Schöneich danke ich für die Hilfe beim Lesen der Korrekturen.

Endlich bin ich auch der Bibliothek in Göttingen und der Seminarbibliothek in Hofgeismar großen Dank schuldig. Insbesondere hat mir die Seminarbibliothek in Hofgeismar die Quellen fristlos zur Verfügung gestellt und dadurch die Arbeit bedeutend erleichtert.

Frankfurt a. M., den 1. September 1927.

Otto Friede.

Inhaltsverzeichnis.

§ 1. Prolegomena.

Seite

a) Die theologiegeschichtliche Bedeutung Brenz' und das Mißverhältnis der literarischen Bearbeitung zu ihr. — Die Aufgabe	1
b) Die Literaturübersicht. — Ergebnisse	4
c) Brenz' Schriftstellerei nach den Hauptepochen und Hauptschriften (Quellenübersicht, bibliographische Notizen, Entstehungsgeschichte wichtiger Schriften)	10
d) Allgemeine Charakteristik des Mannes und Schriftstellers — sein Verhältnis zu Luther	22

I. Der Werdegang.

§ 2. Brenz' Stellung im Abendmahlsstreit als Ausgangspunkt seiner reformatorischen Theologie.

a) Das Problem des Abendmahlsstreites	27
b) Die Vorbereitung Brenz' für den Streit:	
1. Anfänge und erste Entwicklungen	31
2. Die Lehre vom inneren Glauben an das ewige innere Wort	33
3. Die Bedeutung des Bauernkrieges	35
c) Gedankengang der Hauptschriften zur Abendmahlslehre	38
1. Das schwäbische Syngamma	39
2. Der Exkurs über das Abendmahl im Joh.-Kommentar	49
d) Die Hauptstreitpunkte:	
1. Die römische Messe	53
2. Der Wortbegriff	55
3. Sakrament und Glauben	59
4. Die Gemeinschaft mit Christus	71
e) Die zugrundeliegende Anschauung von der Rechtfertigung	77
f) Die Grundzüge der christologischen Anschauung	80

§ 3. Die Auseinandersetzung mit der melanchthonischen Rechtfertigungslehre.	
a) Der Gegensatz von Luther und Melanchthon	81
b) Brenz' Auseinandersetzung damit:	
1. Erste Entwicklungen im Joh.-Kommentar	92
2. Der Briefwechsel von 1531, Problemstellung	97
3. Die eigene Arbeit Brenz' bis zum osiandrischen Streit	104
4. Der osiandrische Streit	107
5. Die späteren Schriften	112
§ 4. Die Grundlinien der Rechtfertigungslehre Brenz'.	
1. Die Taufe, ihre Stellung im Zusammenhang des Systems, ihr Wesen und ihre Bedeutung	114
2. Der rechtfertigende Glaube:	
a) Bestimmungen des Glaubensbegriffes	119
a) polemische,	
β) kritische Bedeutung.	
b) Die ethischen Ansatzpunkte des Glaubensbegriffes bei Brenz	125
a) Die Werke als Bezeugung des Glaubens	
β) Der Begriff der haereditas.	
γ) Die Wirklichkeit des im Glauben ergriffenen neuen Lebens.	
c) Die Rechtfertigung als Werk Gottes	134
a) Der Zielgedanke.	
β) Der Einfluß der melanchthonischen Imputationslehre.	
γ) Brenz und Luther.	

II. Das System.

§ 5. Brenz' Lehre von der objektiven Darbietung der Versöhnung.	
1. Das Werk Christi: Versöhnung, Sühnung, Rechtfertigung, Erlösung als Gaben des totus Christus. Die anfängliche zusammenfassende Verwendung dieser Begriffe	141
2. Die Ordnung der Begriffe durch die Doppeltheit der Betrachtungsweise	144
3. Das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt seines Leidens und Sterbens:	

a) Das sacrificium Christi	148
b) Der Gehorsam Christi	150
c) Christus der Hohepriester	155
4. Das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt seiner Auferstehung:	
a) Die victoria Christi über den Satan	158
b) Die beiden Stände Christi	162
c) Exkurs über die Höllenfahrt	167
d) Christus der König	173
5. Der Wortcharakter des Werkes Christi	176

§ 6. Die Lehre von der Person Christi.

1. Die Stellung dieser Lehre im Zusammenhang des Ganzen und allgemeine Vorbemerkungen	181
2. Der Gedankengang der Schrift, de personali unione und die beiden übrigen Schriften zur Christologie	183
3. Das zentrale Anliegen der Christologie	195
a) Das religiös-ethische Interesse, die omnipotentia Christi	195
b) Das soteriologische Interesse, die omnipraesentia Christi	197
4. Die maiestas Christi: de incarnatione, de ascensu, de sessione ad dextram	199
5. Der Gottmensch, die Doppelnatur Christi	204

§ 7. Das Wirken des Erhöhten.

1. Das Problem, die Schwierigkeit des Begriffes	207
2. Christus der König, die Wirksamkeit des Erhöhten	209
3. Die Kirche als regnum des erhöhten Christus. Brenz' Lehre von der Kirche	211
4. Wort und Sakrament als Mittel zur Herstellung der Gemeinschaft, Christus der Spender der Gaben und Stifter der Gemeinschaft	215
5. Der Glaube als Wirkung des Erhöhten, die innere Spannung des Glaubensbegriffes und ihre Auflösung. Schlußbemerkung	217

III. Der Gegensatz.

§ 8. Kritischer Vergleich mit Melancthon.

1. Die Abendmahlslehre. Melancthons Entfernung von Luther in den Hauptpunkten der Lehre und Brenz' Stellung dazu	220
--	-----

2. Zusammenfassender Vergleich der Rechtfertigungslehren; Brenz' Verhältnis zu Luther	227
3. Die Christologie:	
a) Melanchthons Christologie in der Auseinandersetzung mit derjenigen Luthers	229
a) Der Begriff des Gottmenschen	229
β) Der historische Christus	231
γ) Die communicatio dialectica	233
δ) Der Versuch der Überwindung des Dualismus zwischen den zwei Naturen in Christus. Stankarus und Canisius	235
b) Vergleich Melanchthons und Brenz' mit Luthers Lehre	237
c) Melanchthons Lehre von der Kirche	238
d) Schlußbemerkung	240

IV. Die Geschichte.

§ 9. Die theologiegeschichtliche Nachwirkung Brenz'.

1. Die Konkordienformel, allgemeine Vorbemerkung, die Aufgabe	243
2. Andreaä, der Mann und sein persönliches Verhältnis zu Brenz	244
3. Das theologische Verhältnis zwischen Brenz und Andreaä:	247
a) Die Abendmahlslehre:	
a) Der Hauptgedankengang der „Abfertigung“	247
β) Die Hauptpunkte der Abendmahlslehre und ihr Verhältnis zu Brenz	251
b) Die Anschauung von der Person Christi	253
c) Die Rechtfertigungslehre	257
4. Die Einwirkung Brenz' auf die Konkordienformel:	
a) Die Abendmahlslehre	258
b) Die Lehre von der Person Christi	264
c) Die übrigen Lehranschauungen der fC und ihr Verhältnis zu Brenz	269
5. Der Streit der Tübinger und Gießener im 17. Jahrhundert. Schluß	271

§ I. Prolegomena.

- a) Die theologie-geschichtliche Bedeutung Brenz' und das Mißverhältnis der literarischen Bearbeitung zu ihr — die Aufgabe.
- b) Die Literaturübersicht — Ergebnisse.
- c) Brenz' Schriftstellerei nach den Hauptepochen und Hauptschriften (Quellenübersicht, bibliographische Notizen, Entstehungsgeschichte wichtiger Schriften).
- d) Allgemeine Charakteristik des Mannes und Schriftstellers — sein Verhältnis zu Luther und Melanchthon.

a)

Wenn es im allgemeinen richtig ist, von der literarischen Bearbeitung der schriftstellerischen Wirksamkeit eines Mannes auf die Bedeutung seiner geschichtlichen Leistung zu schließen, dann trifft das bei Brenz sicherlich nicht zu.

Die literarische Bearbeitung seiner Theologie steht in offenkundigem Mißverhältnis zu ihrer Bedeutung. Brenz ist ein Stiefkind der theologischen Arbeit der neueren Zeit gewesen. Freilich fehlt es nicht an gründlichen Einzeluntersuchungen und Bearbeitungen einzelner Abschnitte seiner Theologie. Aber in größerem eigenen Zusammenhang ist er noch nicht Gegenstand einer Bearbeitung geworden. Das ist, auch abgesehen von seiner tatsächlichen theologiegeschichtlichen Bedeutung, schon deshalb merkwürdig, weil alle technischen

Vorarbeiten für eine solche Bearbeitung seit Hartmann und Jägers vortrefflicher Biographie des Johannes Brenz¹⁾ und der außerordentlich übersichtlichen und exakten Bibliographia Brentiana von Walter Köhler²⁾ und ihrer Fortführung in dem Archiv für Reformationsgeschichte³⁾ eigentlich gegeben sind. Die Gründe für diese Lücke in der theologischen Literatur können also nicht hier liegen, in der Unübersichtlichkeit oder Unerreichbarkeit der Quellen etwa, oder in einem biographischen Rätsel, das sich einer Bearbeitung entgegenstellte. Man wird dagegen nicht fehlgehen, wenn man sie in der Theologie Brenz' selber sucht. Es ist etwas Richtiges daran, wenn Julius Gmelin in seiner Besprechung der Brenzliteratur vom Jahre 1899⁴⁾ gelegentlich anmerkt:⁵⁾ „So ist es überhaupt vielleicht eine schwierige Sache, die Theologie von Brenz auf einen einheitlichen festen Ausdruck bringen zu wollen. Denn so deutlich und bestimmt jederzeit die Stellung ist, die er als Kirchenpolitiker in den Kämpfen seiner Zeit eingenommen hat, so vieldeutig und schwankend ist seine theologische Haltung im einzelnen; wenn auch als Ertrag seines Lebens schließlich immer deutlicher herausgekommen ist eine möglichst unbedingte Gefolgschaft gegen Luther und vollends nach dessen Weggang eine Art Wächteramt über die Augsburgerische Konfession, in welcher er immer mehr den unverbrüchlich gültigen Ausdruck für seine eigene

1) Johann Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen von Julius Hartmann und Karl Jäger. 2 Bde., Hamburg, 1840, bei Friedrich Perthes. Fortan abgekürzt: *HJ*.

2) Beiträge zur Reformationsgeschichte. Bibliographia Brentiana, lic. Dr. W. Köhler. Berlin 1904 bei C. A. Schwetschke u. S.; fortan abgekürzt: *Bibl. Brent*.

3) Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuchungen hrsg. von D. Walter Friedensburg, Leipzig, Verlag von M. Heinisius Nachfolger.

4) Theologische Rundschau, 3. Jahrg. Tübingen und Leipzig 1900. S. 165—181.

5) Ebendasselbst S. 172 f.

Lehre fand. Darin liegt, daß eben Brenz im letzten Grund nicht so sehr ein original selbständiger Denker gewesen ist, als eine rezeptiv außerordentlich fähige Natur und ein noch mehr politisch als theologisch begabtes Ingenium: alles in allem aber eben deswegen unter den Reformatoren eher den Sternen zweiter als erster Größe zuzuzählen“. Die theologiegeschichtliche Bedeutung Brenz' soll damit nicht herabgesetzt werden: Im Gegenteil, sie ist sowohl für die Abendmahls- und Rechtfertigungslehre wie vor allem auch für die Christologie unbestritten. Schon dieser erste flüchtige Eindruck zwingt uns also die Frage auf: Wo liegen die Wurzeln für das ganze in sich so weitgedehnte Gebäude seines theologischen Systems? Und wie ist seine Lehre u. U. als Einheit, als der Ausdruck der Wirksamkeit des einen Mannes zu verstehen? Die bisherige literarische Bearbeitung der Theologie des Brenz hat diese Frage noch nicht beantwortet, sie hat sie kaum in dieser Schärfe aufgeworfen. Und doch hängt natürlich ihr historisches so gut wie ihr theologisches Verständnis daran, daß man ihre mögliche Einheit von ihren Zielen her begreift. Das aber ist praktisch nicht anders möglich — und damit bestimmen wir nun die Methode der vorliegenden Untersuchung — als daß man zunächst einfach genauinhört auf das, was Brenz selbst zu sagen hat, und in der fortlaufenden Besinnung, gleichsam im fortlaufenden Gespräch mit ihm alles Mannigfaltige und Verschiedene begreift und versteht als das von dem einen Manne in seiner historischen Stunde gedachte und geformte Eine, das er in seiner Stunde zu sagen berufen war. Es wird von da aus dann rückwärts auch manches Licht auf das historische und genetische Problem seiner Theologie fallen können, das uns sonst vielleicht verborgen geblieben wäre. Immerhin soll darin nicht das Ziel dieser Untersuchung liegen. Sie will vielmehr die spez. theologische Aufgabe lösen: die Christologie des Johannes Brenz hineinzustellen in die übrigen Hauptprobleme seiner Theologie und die Chri-

stologie begreifen in ihren innertheologischen Zusammenhängen und Bedingungen. Die dabei angebahnten Vergleiche mit Luther und Melanchthon, sowie die Verfolgung der Einflüsse der Brenz'schen Theologie bis hin zur Formula Concordiae und darüber hinaus sollen dem Verständnis des Ganzen dienen und haben mehr den Charakter nachträglicher Erläuterungen. Die Methode der gesamten Darstellung und Untersuchung muß sich im übrigen selbst rechtfertigen, insbesondere der Versuch, die theologische Interpretation hineinzustellen in den Rahmen einer historisch genetischen Fragestellung. Es ist dabei die Meinung, daß das Verständnis des Theologen Brenz ebensowenig möglich ist, wenn man den Mann und seine Geschichte nicht kennt, wie das Verständnis des Mannes und seiner Geschichte im letzten Grund unverständlich bleibt, wenn man ihn nicht versteht von seiner Theologie, ihren Absichten und ihren Ergebnissen aus, von dem aus, was er gewollt hat.

b)

Gehen wir nun dazu über, die Literatur über Brenz zu überblicken, so ist an erster Stelle die schon genannte⁶⁾ Biographie Hartmann und Jägers, „Johannes Brenz“ aus dem Jahre 1840 zu nennen. In zwei Bänden wird hier auf Grund von gedruckten und ungedruckten Quellen eine äußerst anschauliche Darstellung der Lebensgeschichte und der theologischen Entwicklung des württembergischen Reformators gegeben. Wer ein lebensvolles Bild des Reformators und des Menschen Brenz gewinnen will, der wird immer auf dies Werk zurückgreifen müssen. Die im Anhang zu jedem Band angefügten Briefe und Gutachten sind so gewählt, daß sie das historische und theologische Verständnis vermehren und zugleich über den Rahmen der Biographie selbst hinausweisen auf eine eigene theologische Auseinandersetzung.

⁶⁾ f. S. 2 Anm. 1.

Sie sind freilich durch Pressels *Anecdota Brentiana*⁷⁾ überholt worden. In großer Zahl sind hier Gutachten und Briefe von Brenz zusammengestellt und chronologisch geordnet. Größere zusammenhängende Würdigung findet Brenz dann zuerst in den Christologien von Thomasius und Dorner, die beide etwa zu gleicher Zeit erschienen⁸⁾. Beide geben in ziemlicher Breite zumindestens die Gedankengänge der christologischen Hauptschriften von Brenz wieder, wobei Dorner der Anlage seines Werkes entsprechend mehr Gewicht legt auf die theologiegeschichtliche Entwicklung, Thomasius entsprechend mehr auf die systematische Entfaltung der Gedanken. Neben der Christologie ist auch die Abendmahlslehre Brenz' selbständig und ohne Rücksicht auf ihre innertheologischen Zusammenhänge zur Darstellung gekommen. Das vorliegende Material — es handelt sich um Ebrards: *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, II. Bd., und Dieckhoffs: *Die Abendmahlslehre der evangelischen Kirche*⁹⁾ — ist auch hier außerordentlich wertvoll, und man wird bei einer Darstellung der Theologie des Brenz nicht an ihm vorübergehen können. Insbesondere liefert Dieckhoff durch eine ausführliche Wiedergabe der Brenz'schen Lehre eine beachtliche Vorarbeit. Freilich haben beide Untersuchungen ihre entscheidenden Mängel. Sie liegen schon in der Anlage. Denn man darf nun einmal nicht die Abendmahlslehre herauslösen aus ihren logischen Zusammenhängen mit der Rechtfertigungslehre und der Chri-

7) *Anecdota Brentiana*. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz. Gesammelt und herausg. von Dr. Th. Pressel, Tübingen 1868 bei J. J. Seckenhauer. Hier sind auch zu nennen: Plaffii *Acta et Scripta*, Württemberg. Tübingen 1729.

8) A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. 1853. G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 1853—61.

9) *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, Aug. Ebrard. Frankfurt a/M. 1846. Aug. Wilh. Dieckhoff, *Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter geschichtlich dargestellt*. 1. Bd. Göttingen 1854.

stologie, wenn man ein vollständiges und richtiges Bild gewinnen will. Eine bedeutende Anregung erfuhr die literarische Bearbeitung des Brenz durch das Jahr 1899, das 400jährige Jubiläumsjahr der Geburt des Reformators. Allerdings bestimmt dann dieser Charakter des Jahres auch zumeist den Sinn und Zweck der erscheinenden Schriften und Aufsätze. Es erschienen damals u. a.¹⁰⁾: Stähle, W.: Joh. Brenz, der Reformator Württembergs (Schw. Hall, Buchhdlg. f. innere Mission), Bayer, G.: Joh. Brenz, der Reformator Württembergs (Stuttgart, Kohlhammer), Segeler, A.: Joh. Brenz und die Reformation im Herzogtum Württemberg (Freiburg, Mohr), v. Kugelgen, C. W.: Die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz (Leipzig, Deichert), endlich in den Blättern f. Württ. KG., 3. Jahrg. 1899 (Heft 2 u. 3) ein Aufsatz von Günther, R.: Zur kirchlichen und theologischen Charakteristik des Joh. Brenz (S. 65—89), Emelin, J.: Hall in der Reformationszeit (S. 90—127), Bossert, G.: Zur Charakteristik von Joh. Brenz (S. 127 bis 142) und kleinere Brentiana (S. 142—143). Wichtig im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung ist unter den genannten Arbeiten besonders Kugelgens Monographie über Brenz' Rechtfertigungslehre. Es mag im ganzen richtig sein, was Emelin in seiner Besprechung der Brenzlitteratur¹¹⁾ kritisch zu diesem Beitrag der Ritschlschen Schule zum Andenken des württembergischen Reformators bemerkt hat. Der eigentliche Fehler der Arbeit Kugelgens liegt auch in diesem Falle in der Isolierung des Themas, in der absichtlich ohne Zusammenhang mit den übrigen theologischen Absichten durchgeführten Einzeluntersuchung als solcher. Wie sehr sich dieser Fehler rächt, zeigt Kugelgens kleine Schrift auf das deutlichste. R. bringt bestimmte Voraussetzungen der Ritschlschen Theologie an Brenz heran und be-

¹⁰⁾ Eine Übersicht über die Brenzlitteratur seit 1897 gibt Köhler, Bibl. Brent. S. 349 ff.

¹¹⁾ f. S. 2 Anm. 4; ebenda S. 170.

legt und interpretiert vielmehr diese Voraussetzungen, statt eine Darstellung der Lehre des Brenz selbst zu liefern. Seine Methode ist dem zu bewältigenden Stoff in keiner Weise gewachsen. Um es an einem Einzelfall zu zeigen: Die Darstellung Kügelgens ist historisch orientiert an dem Gegensatz zwischen Brenz und Melanchthon. Aber es kommt nicht zu einer sachlichen Würdigung dieses Gegensatzes. Das könnte freilich erst geschehen, wenn man die Gedanken Brenz' nachgedacht hätte bis in ihre letzten Schwierigkeiten und Probleme hinein. Wo liegen die Gründe dafür, wäre dann zu fragen, daß Brenz trotz seines Gegensatzes zu Melanchthon eine so große Offenheit und Empfänglichkeit für dessen Formulierungen gezeigt hat? Fragt man nicht so — und Kügelgen tut das jedenfalls nicht — dann kommt in die zweifellos vorliegende große sachliche Differenz zwischen beiden leicht ein persönlich gehässiges Moment, dem dann Bossert und auch Traub¹²⁾ energisch widersprochen haben. Immerhin bietet die Arbeit Kügelgens manchen richtigen Gesichtspunkt trotz ihrer Mängel in der Gesamtdarstellung. Sie stellt zudem ein reiches Quellenmaterial zur Verfügung. Charakteristisch ist in diesem letzten Zusammenhang übrigens auch ein Aufsatz Traubs: Die Beziehung von Brenz zu Luther und Melanchthon in den DEBl. 1899¹³⁾. Hier hätte nun das biographische Rätsel: Brenz' starke und bewußte Abhängigkeit von Luther bei gleichzeitig großer Offenheit Melanchthon gegenüber erörtert werden müssen. Freilich ist die Basis, auf der Traubs Ausführungen ruhen, zu schmal dafür. Er begnügt sich damit, lediglich einige Tatbestände festzustellen auf Grund von Aussagen Luthers und Melanchthons über Brenz einerseits und solche des Brenz über beide Reformatoren andererseits. Aber was bedeuten persönliche Freundschaftsbeteuerungen bei so scharfen sachlichen Differenzen, wie sie auch Traub nicht verschweigen

¹²⁾ f. Theolog. Literaturblatt (Luthardt) XX. Jahrg. Nr. 14, 1899.

¹³⁾ Deutsch-evangelische Blätter, XI, 1899, S. 759—768.

fann. Traubs Ausführungen tragen für diese Antwort entsprechend wenig oder gar nichts ein. Freilich hat auch er sich um die Klärung der sachlichen Differenzen zwischen Brenz und Melanchthon bemüht, in einem „Beitrag zur Geschichte des Rechtfertigungsbegriffes“¹⁴⁾. Aber es ist von vornherein ein unmöglicher Versuch, auf so enger Grundlage, wie er es hier tut, die Rechtfertigungslehre des Brenz darzustellen. Traub berücksichtigt in seinem Aufsatz allein den Briefwechsel des Jahres 1531 und außerdem die Stellungnahme Brenz' zum osiandrischen Streit. Man wird aber schon den Briefwechsel nicht richtig deuten können, wenn man nicht die Voraussetzungen und die bisherige Entwicklung der Brenz'schen Theologie in Betracht zieht. So bleibt er denn auch im Grunde bei der Vorlage des Materials stehen, ohne zu einer Erörterung des Problems des Briefwechsels oder gar zu einer Deutung und theologischen Würdigung vorzudringen. Sein Urteil: „Der Charakter des Rechtfertigungsurteils als *actus forensis* ist festgehalten, der *actus effectivus* verworfen. Das ist die gemeinsame Stellung von Melanchthon, Luther und Brenz“ bleibt gänzlich unbegründet und bringt keinen neuen Gesichtspunkt zum Verständnis dieser Briefe. Ebensovienig aber gelangt er dann zu einer Erklärung der Stellungnahme Brenz' im osiandrischen Streit, er bleibt vielmehr auch hier die Aufgabe schuldig, die Lehrmeinung Brenz' im Zusammenhang zu erfassen und zu begründen.

Was nun die allerneueste Literatur über Brenz betrifft, so ist vor allem — neben den Dogmengeschichten¹⁵⁾ — die kurze Skizze der Rechtfertigungslehre des Brenz zu nennen, die E. Girsch in seinem Buche: „Die Theologie des Andreas Osiander in ihren geschichtlichen Zusammenhängen“ geboten

¹⁴⁾ Ein Beitrag zur Geschichte des Rechtfertigungsbegriffs, Lic. G. Traub, ThStK, Jahrg. 1900, S. 457—472.

¹⁵⁾ Loofs, Leitfaden zur Dogmengeschichte, 4. Aufl. Ebenso ist hier natürlich auch Seebergs Dg IV. zu nennen.

hat¹⁶⁾. Hier ist das Problem der brenzischen Rechtfertigungslehre, wie mir scheint, zum ersten Mal in aller Klarheit und Schärfe herausgearbeitet und begründet worden. Die gleichzeitig gegebene kurze Charakteristik des Mannes Brenz trägt dabei wesentlich zum Verständnis der Sache bei. Nicht unerwähnt bleiben soll außerdem der Artikel Hermelink in der R.E.¹⁷⁾. Er stellt in knappen Umrissen Leben und Wirken zusammen und verweist besonders auf die eigenartige Rechtfertigungslehre. Zum Schluß endlich ist noch zu nennen Walter Köhlers groß angelegtes Werk: Luther und Zwingli¹⁸⁾, in dem sich im Zusammenhang der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Abendmahlstreites auch manche treffende Erörterung über Brenz' findet. Überblickt man das ganze vorliegende Material, so fällt zweierlei sofort auf: Einmal fehlt es gänzlich an dem Versuch, die Theologie Brenz' auf einen einheitlichen festen Ausdruck zu bringen. Gewiß wird dieser Versuch nicht leicht sein. Er ist von allen Seiten von der Gefahr des Mißverständnisses umgeben. Vielleicht war Brenz selbst auch gar nicht so sehr um diesen einheitlichen Ausdruck bemüht. Dennoch aber kann man ihn nicht verstehen, wenn man die einzelnen Stücke seiner Theologie loslöst aus ihren innertheologischen Zusammenhängen und ihrer Geschichte. Der Fehler der bisherigen Bearbeitung liegt in dieser losgelösten Betrachtung der einzelnen Lehrstücke. Zum andern wird man sagen müssen, daß die literarische Bearbeitung der Theologie Brenz' in gar keinem Verhältnis steht zu ihrer tatsächlichen theologiegeschichtlichen Bedeutung. Nimmt man die Schriften der Jubiläumsjahre aus — sie verdanken doch in der Hauptsache zufälligen Gründen der Pietät und der kirchlichen

¹⁶⁾ E. Girsch, Die Theologie des Andreas Osiander, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1919.

¹⁷⁾ R G G I., S. 1341.

¹⁸⁾ Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 6. W. Köhler, Zwingli und Luther 1, 1924.

Situation ihr Dasein — so bleibt nur ein spärlicher Rest übrig. Das ist umso verwunderlicher, als die erwähnten monographischen Untersuchungen über das Abendmahl, sowie über die Christologie (in der Rechtfertigungslehre würde es sich genau ebenso verhalten!) an der Bedeutung Brenz' für die Sache garnicht vorübergehen können. Sollte nicht diese Tatsache schon eine neue Beschäftigung mit der Theologie dieses Mannes geradezu herausfordern?

c)

Wir wenden uns mit dieser Frage nunmehr Brenz selbst zu und versuchen zunächst, einen Einblick in das umfangreiche Material zu gewinnen, das sich uns dann sofort darbietet: Seine schriftstellerische Arbeit gliedert sich von selbst in die Hauptperioden ihrer Entstehung. Das ist ohne weiteres verständlich, wenn man bedenkt, daß Brenz nicht in einem abseits gelegenen Winkel stiller wissenschaftlicher Arbeit, sondern mitten in der stürmischen Bewegung der Reformation stehend und an ihr aufs höchste beteiligt, sein System gebildet hat. Die Geschichte seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist deshalb zugleich ein lebendiges Stück Reformationsgeschichte. Die ersten uns vorliegenden Äußerungen von ihm sind Predigten, die er in seiner Zaller Gemeinde gehalten hat. Sie tragen durchaus lehrhaften Charakter und sind bestimmt, die evangelische Gemeinde gegnerisch zu bilden: sie wollen vor allen Dingen die römische Kirchen- und Sakramentspraxis überwinden und suchen in ruhiger Besinnung die Grundsteine für das Neue zu legen. Die uns erhaltenen sicher datierbaren Drucke sind freilich spärlich. Es handelt sich um einige Sermones über die Kirche und ihre Schlüssel und von dem Amt der Priester¹⁹⁾. Daß diese

¹⁹⁾ Ich verweise für den genauen Titel der Schriften und das Bibliographische auf W. Köhler, *Bibl. Brent.* f. S. 2 Anm. 2. Zur Stelle *Bibl. Brent.* S. 1 ff. Nr. 1—8.

Entwicklung sodann in neue Bahnen gelenkt wurde, ergab sich aus jener großen Seitenbewegung zur Reformation, die das Tempo der Bewegung entscheidend beeinflussen sollte, dem Bauernkrieg. Brenz ist sofort mit voller Verantwortlichkeit dabei. Hatte er bisher der Befreiung von dem äußerlichen, götzendienerischen Meßopfer und dem Götzendienst des ganzen katholischen Kirchenwesens das Wort geredet und alles auf den innerlichen Glauben an das innere ewige Wort gestellt, so bezieht er nun unter dem Zwang der Situation — und hier wird zum ersten Mal seine Übereinstimmung mit Luther praktisch — bestimmtere festere Positionen. Vom Gehorsam der Untertanen gegen ihre Obrigkeit²⁰⁾ hat er nun zu predigen. Und er tut es wahrlich nicht im Dienst einer Partei, sondern er tut es im Namen und im Dienste des Wortes Gottes. Diese Waffe richtet sich sofort auch gegen die herrschende Schicht. Mit aller Schärfe deckt Brenz ihre Fehler und ihre Schuld auf (in seiner Predigt: Von der Milderung der Fürsten gegen den aufrührerischen Bauern²¹⁾). Als der Prediger des Evangeliums steht er mitten zwischen den kämpfenden Parteien, um schließlich beiden das Eine und Notwendige zu sagen und zu gebieten. Das andere für Brenz in fast noch höherem Maße bestimmende Ereignis in diesem Zusammenhang war der eben damals ausbrechende Streit um das Abendmahl. Die Hauptschrift, um die es sich dabei zunächst handelt, ist das sogenannte Syngamma Suevicum, (Syngamma Clarissimum, qui Halae Suevorum convenerunt virorum, super verbis Coenae Dominicae, pium eruditum, ad Johannem Oecolampadium Basiliensem, Ecclesiasten²²⁾). Im Jahre 1525 war Joh. Oecolampad, seit 1522 Professor der Theologie in Basel, mit seiner Schrift: „Über die wahre Auslegung der Worte Christi: das ist mein Leib“ gegen die

²⁰⁾ Ebenda Nr. 8 u. 9.

²¹⁾ Bibl. Brent. S. 4 Nr. 10 u. 11.

²²⁾ Ebenda Nr. 13 ff.

lutherische Abendmahlslehre aufgetreten. Mit umfassenden Belegen aus den Vätern und mit einer neuen Interpretation der Einsetzungsworte hatte er die symbolische Auffassung Zwinglis verteidigt. Der Augenblick, in dem diese eindrucksvolle Schrift erschien, war für die lutherische Reformation im südwestlichen Deutschland in höchstem Maße kritisch. Zwar hatte die Reformation in diesen Gegenden, namentlich in Schwaben und einem Teil von Franken, ziemlich festen Fuß gefaßt, aber noch schwankten nicht wenige Theologen zwischen der zwinglischen und lutherischen Auffassung vom Abendmahl. Luthers Kampf gegen Karlstatt mußte praktisch auf diesem Schauplatz ausgefochten werden, oder er war verloren. Was bedeutete nun in diesem Augenblick Oecolampads scharfsinnige und überzeugende Schrift? Es war das Verdienst Brenz' um die lutherische Reformation in diesem historischen Augenblick, daß er die Gefahr, die Oecolampad heraufbeschworen hatte, in aller Schärfe und Deutlichkeit gesehen hat. Er war sich dieser Gefahr so dringend bewußt, daß ihn keine Gefühle der Pietät gegenüber seinem früheren Lehrer Oecolampad, den er stets hoch verehrt hatte und auch weiterhin hoch verehrte, und keine Rücksichten auf die allgemeine Lage der Reformation zwingen konnten zu schweigen. Er antwortete in der berühmten Gegenschrift der schwäbischen Theologen, dem sogenannten Syngamma. Wir haben es hier nicht mit der theologischen Würdigung dieser Schrift zu tun. Nur soviel ist zu sagen: der Vorstoß der zwinglischen Lehre wurde mit dieser Schrift aufgefangen: die Grenzen sind klar und deutlich bestimmt, und die eigene lutherische Auffassung ist in richtiger Hervorhebung der entscheidenden Gesichtspunkte mit großem Geschick vertreten. Luther selbst hat diese Schrift stets dankbar gerühmt und sie mehrfach, mit einem Vorwort versehen, herausgegeben. Sie erschien zum ersten Mal im Druck im Jahre 1526 beim Simprecht Ruff in Augsburg, unter dem Datum des 21. Oktober 1525,

dem mutmaßlichen Datum der Abfassung der Schrift. Sie ist lateinisch erschienen, aber noch im selben Jahre ins Deutsche übertragen worden. Am bekanntesten ist die Übersetzung Joh. Agricolas²³⁾. Bereits zwei Jahre später hat sich Brenz noch einmal ausführlich zur Frage des Abendmahls geäußert in einem großen Exkurs seines Joh. Kommentars. Hier sind die einzelnen Positionen, entsprechend der inzwischen durch Luther bewirkten Weiterbildung der Lehre, noch weiter vorgeschoben und gegen neue Angriffe und Mißverständnisse gesichert. Zur Erklärung und zum Verständnis der Abendmahlslehre wird man in der Hauptsache diese beiden Schriften heranziehen müssen. Sie sind durch spätere Äußerungen freilich noch bedeutend ergänzt und erklärt, aber nicht mehr grundlegend geändert worden. Der Joh. Kommentar²⁴⁾ ist, abgesehen von seiner Bedeutung für die Abendmahlslehre, auch sonst außerordentlich charakteristisch. Alle reformatorischen Grundlehren finden hier ihre Erläuterung und Bearbeitung: Glaube und Werke, Sakrament, Person und Werk Christi. In der Vorrede zu der Somiliensammlung²⁵⁾, die Brenz bald nach dem Kommentar hinausgehen ließ, spricht er sich gelegentlich über den Grund seiner besonderen Vorliebe für das Joh. Evangelium aus. Er sagt dort²⁶⁾: Der Evangelist Johannes sei in doppelter Hinsicht der besonderen Verehrung der Kirche würdig; einmal, weil Johannes dem Herrn am nächsten gestanden habe. Könne man Petrus einen Christusfreund nennen, so sei Johannes um seines engen, persönlichen Verhältnisses zu Jesus vielmehr der Jesusfreund. Dieses Verhältnis zu Jesus begründe aber für uns den Wert des Evangeliums. Zum anderen habe Johannes nicht nur unter

²³⁾ Ebenda S. 6 Nr. 18.

²⁴⁾ Bibl. Brent. S. 8, Nr. 22.

²⁵⁾ SJ in ihrer Besprechung der schriftstellerischen Tätigkeit Brenz' bis 1534, I. Bd. S. 386.

²⁶⁾ Ebenda S. 387.

seinen Zeitgenossen gewirkt, sondern durch seine Schriften auch für die Nachwelt gearbeitet und das besonders dadurch, daß er ihr vor allem die Reden Jesu aufbewahrt habe.“ Auch sonst fehlt es nicht an rühmenden Hervorhebungen des Joh. Evangeliums, und immer wieder hat Brenz gerade diesen Kommentar bearbeitet. Den neuen entscheidenden Einschnitt in die schriftstellerische Arbeit brachte der Augsburger Reichstag. Er stellte bekanntlich den Evangelischen im besonderen die Aufgabe, den hohen Artikel von der wahren Rechtfertigung genau zu formulieren und theologisch zu bearbeiten. Mitten in diese Aufgabenstellung hinein führt uns der Briefwechsel²⁷⁾, der im Jahre 1531 zwischen Luther und Melancthon einerseits und Brenz andererseits über den Begriff und das rechte Verständnis der Rechtfertigung geführt wird. Von dieser Zeit an hat Brenz dann immer größere Sorgfalt auf diese Lehre verwendet. Das kündigt sich schon leise an in dem Kommentar zum Propheten Amos²⁸⁾, der im Jahre 1530 zuerst erschien, und tritt zuerst deutlicher in Erscheinung in den 1535 erschienenen Somilien zur Apostelgeschichte²⁹⁾. Hier wird der Ausbildung der Rechtfertigungslehre bereits besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Allerdings war um diese Zeit das Hauptinteresse Brenz' mehr auf die praktische Ausgestaltung der evangelischen Kirche gerichtet — der Katechismus, Predigten zur Erhaltung des gemeinen Friedens, Predigten über seelsorgerliche Einzelfragen und die württembergische Kirchenordnung³⁰⁾ bilden den schriftstellerischen Niederschlag seiner damaligen Wirksamkeit. 1537 erschien der Lukascommentar³¹⁾, der in den nachfolgenden Jahren noch oft neu aufgelegt wurde. Das eigentliche Hauptwerk über

²⁷⁾ Abgedr. CX II, S. 503 ff.

²⁸⁾ Bibl. Brent. S. 15 f., Nr. 39 u. 40.

²⁹⁾ Bibl. Brent. S. 30, Nr. 75.

³⁰⁾ Ebenda S. 36, Nr. 89 u. 90.

³¹⁾ Ebenda Nr. 93.

die Rechtfertigungslehre ist dagegen der im Jahre 1547 erstmalig erschienene Galaterkommentar³²⁾. Es war eine für die Reformation wenig hoffnungsreiche Zeit, als Brenz mit diesem Werk hervortrat. Das Regensburger Gespräch war soeben beendet. Schroffer als je sahen sich die Evangelischen vor der Unmöglichkeit einer Verständigung mit den Römischen. Brenz schildert in Briefen aus dieser Zeit³³⁾ die ganze Aussichtslosigkeit der Ausgleichsversuche. Gerade der Artikel von der Rechtfertigung wird aufs heftigste angegriffen. Man versucht eine Fülle von Widersprüchen in ihm nachzuweisen, „mehr Irrtümer, als selbst den Worten nach möglicherweise darin enthalten sein könnten³⁴⁾“. Hinzu kam noch, daß sich die Gerüchte über gewisse schlimme Pläne des Kaisers mehr und mehr verdichteten und die Gemüter verwirrten. Man ahnte etwas von kommenden großen Notzeiten, wenn man auch die Gefahr selbst noch nicht deutlich erkannte. Da eben in diesem Augenblick traf die Nachricht von dem Tode Luthers ein. Man muß sich in die Anschauungen jener Zeit zurückversetzen, um zu verstehen, wie geradezu lähmend die Kunde von Luthers Tode auf die Gesamtlage der Reformation wirken mußte: Der Tod großer Männer bedeutet nichts Gutes. Wie tief insbesondere Brenz hiervon betroffen wurde, spricht sich uns noch deutlich aus in dem denkwürdigen Dedikationschreiben, mit dem er seinen Kommentar Joh. 1. in Breslau gewidmet hat³⁵⁾. Er redet hier zunächst allgemein über die Bedeutung des Galaterbriefes für seine Gegenwart. Faßt er doch in sich die ganze Summe der christlichen Lehre: daß wir vor Gott gerecht angesehen werden, nicht wegen unseres Verdienstes und unserer Werke, sondern von wegen Jesu Christi durch den Glauben. (In dem Sinne also enthält der Galater-

³²⁾ Ebenda S. 65, Nr. 152.

³³⁾ SJ 2. Bd., S. 140 ff.

³⁴⁾ Ebenda S. 144.

³⁵⁾ Vgl. dazu SJ 2. Bd., S. 148 f.

brief die Summe der christlichen Lehre, als er die Rechtfertigungslehre enthält!) Wer diese Lehre recht verstanden hätte, der hätte damit die ganze christliche Lehre, ihre Bedeutung, ihre Begründung und ihr Ziel verstanden. Der Grund, warum Brenz in dieser Stunde der Reformation mit seiner Erklärung des Galaterbriefes hervortritt, ist also einmal in sich selbst begründet. Nun hat freilich auch Luther eine berühmte Erklärung für diesen Brief gegeben. Ja gerade das ist der äußere Anlaß für Brenz, seine eigene nun zu veröffentlichen: er will damit Luther ein Denkmal setzen und vor aller Welt zeigen, daß die Lehre des Reformators nicht untergehen soll³⁷⁾: „Ich will daher durch die Ausgabe meines Kommentars öffentlich bezeugen, daß ich diesen Mann als ein Werkzeug Gottes und als meinen Lehrer achte und bei der Lehre dessen bleiben will, den ich, solange er auf Erden war, von Herzen geliebt habe“. In der Tat wird man sagen müssen, Brenz hätte Luther kein schöneres Denkmal setzen können. Er hat es getan mit einem so tiefen eigenen Verständnis für die Sache Luthers, daß sein Kommentar für alle Zeit ein lebendiges Zeugnis ist für das wahre auf innerer Gemeinschaft beruhende Treuverhältnis zwischen Meister und Schüler. Der Kommentar ist zugleich diejenige Schrift, aus der wir heute die Rechtfertigungslehre Brenz' zu erheben haben. Er erschien in den nachfolgenden Jahren noch mehrfach. Daß er nicht den Erfolg gehabt hat, der ihm seinem sachlichen Gehalte gemäß zugekommen wäre, hat seinen Grund in den theologischen Kämpfen, die bald darauf ausbrachen und die der lutherischen Reformation die schwerste innere Krisis brachten, die sie überhaupt durchzumachen hatte, ich meine den Streit um Osiander. Brenz hat in diesen Streit wiederholt eingegriffen, und der Umfang, wie

³⁶⁾ SJ 2. Bd., S. 148.

³⁷⁾ Gedruckt im „Ausschreiben“.

er selbst dabei seine eigene bisher vertretene Lehre änderte, bedingt es, daß der osiandrische Streit eine neue Periode der schriftstellerischen Wirksamkeit des Brenz' bezeichnet. Osiander hatte aus denselben Gründen, die Brenz veranlaßten, Gall zu verlassen und bei dem Herzog Ulrich von Württemberg Schutz zu suchen, seine bisherige reformatorische Wirksamkeit in Nürnberg aufgegeben. Er hatte dann in Herzog Albrecht v. Preußen den fürstlichen Beschützer und Gönner gefunden, der ihm zugleich ein Heimatrecht in Königsberg gewährte. Hier aber stieß er bald, infolge seiner ungewohnten Ausdrucksweise in der Rechtfertigungslehre auf den Widerstand seiner Kollegen, der allen vermittelnden Versuchen des Herzogs zum Trotz immer heftiger wurde. Und als schließlich auch die 1550 stattgefundene Disputation in der Folge den Streit nur verbitterte, wandte sich der Fürst an eine Reihe auswärtiger Theologen, um Gutachten über Osianders Glaubensbekenntnis einzuholen. Brenz unterhielt zu Albrecht die freundlichsten Beziehungen (dieser hätte ihn gern an seine Universität gezogen, aber Brenz hatte alle dahingehenden Angebote abgelehnt); er konnte darum nicht schweigen, als der Herzog sich an ihn wandte. Die württembergischen Theologen waren dann auch die ersten, die in einem von Brenz verfaßten Bedenken zu Osianders Lehre Stellung nahmen³⁸⁾. Brenz' Aufgabe war eine höchst undankbare. Auf Grund mannigfacher persönlicher und sachlich theologischer Beziehungen zu beiden Parteien nahm er von vornherein eine Mittelstellung in dem Kampf ein, und gerade in dieser Mittelstellung liegt für uns nachträglich das theologische Problem seiner Schriften aus dieser Zeit. Auf die wiederholten Bitten des Herzogs erfolgte später noch eine zweite Erklärung der württembergischen Theologen (allerdings nicht auf einer Synode, wie Herzog Albrecht es gewünscht hatte), und zwar in einer Schrift, die

³⁸⁾ Bibl. Brent. S. 102, Nr. 234.

vom 1. Juni 1552 datiert. Beide Gutachten finden sich gedruckt im „Aus schreiben“ Herzog Albrechts vom 25. März 1553, Königsberg, Hans Lust 1553. Es enthält das erste Schreiben Herzog Christophs vom 5. Dez. 1551 F. 2 a ff., darin das Gutachten des „Johann Brenz und der ihm zugeordneten Theologen“ (ebenso datiert) F. 3 b — H. 1 a, und das zweite Schreiben des Herzogs vom 12. Juni 1552 K. 1 b ff., darin das Gutachten des „Joh. Brenz und anderer ihm zugeordneter Theologen“ (vom 1. Juni 1552 datiert) K. 2 b — M. 3 b³⁹⁾. Auch mit dem Tode Osianders war der Streit noch nicht begraben. Die Gegner wandten sich viel mehr nun mit aller Schärfe und Behässigkeit gegen Brenz. In Briefen und Bedenken zur Sache hat dieser sich kräftig verteidigt⁴⁰⁾. Aber der Streit hat ihn tief erbittert. Das bezeugen die persönlichen Nachrichten aus dieser Zeit aufs deutlichste: So durften evangelische Theologen einfach nicht streiten, wenn nicht die junge Kirche zerstört werden sollte. Man wird Brenz zugeben, daß er in seiner Zeit das weiseste und richtigste Urteil gefällt hat, und das bleibt sein hohes Verdienst, auch wenn er nicht der Mann gewesen ist, den der Streit selber zu bannen und zu überwinden. Handelt es sich in dieser ganzen Periode in der Hauptsache um die Rechtfertigungslehre, so ist diese auch im Zusammenhang der exegetischen Arbeiten eingehend erörtert worden, vor allem im Jesaias- und endlich im Römerbriefskommentar⁴¹⁾. Der Jesaias commentariis explicatus erschien zusammen mit dem Kommentar zum Buch Exodus bereits im Jahre 1550. Brenz vollendete ihn erst auf der Flucht. In der Vorrede erklärt er⁴²⁾, „er gebe das Werk während der Verbannung heraus, um der Kirche zu zeigen, wie er seine Mühe zu-

³⁹⁾ Enthalten in den *Anecdota Brentiana*, ed. Th. Pressel, Tübingen 1868, fortan abgekürzt: An. Weitere Quellen Bibl. Brent. S. 103.

⁴⁰⁾ Bibl. Brent. S. 75, Nr. 175.

⁴¹⁾ Vgl. dazu SJ 2. Bd., S. 471.

⁴²⁾ Ebenda.

bringe, und um den Beweis zu führen, daß er nicht wegen irriger Lehre, sondern wegen der wahrhaft prophetischen, apostolischen, katholischen, orthodoxen Lehre verbannt sei“. Dieser Kommentar fand große Anerkennung⁴³⁾. Im Jahre 1551 schreibt Lasko an Hardenberg: Brenz' Jesaias werde in England in einer Menge von Exemplaren um teuren Preis verkauft. Herzog Christoph aber hielt diesen Kommentar so hoch, daß er befahl, ihn als ein Zeugnis seines Glaubens nach seinem Tode unter sein Haupt zu legen. Der Römerbriefkommentar erschien zuerst im Jahre 1554 (zu gleicher Zeit mit den Homilien über das erste Buch Samuelis, Kap. 1—19) unter dem Titel *Commentariorum libri tres*. Der Titel will hinweisen auf die sachliche Gliederung, nach der der Kommentar gearbeitet ist. Brenz teilte den Brief ein in die drei Hauptteile: Glaube, Hoffnung, Liebe. Der Römerbriefkommentar ist das letzte große Werk Brenz', das für das Verständnis seiner Theologie entscheidend in Betracht kommt. Im Jahre 1564 wurde er zum zweiten Mal herausgegeben⁴⁴⁾, zugleich mit einer Dedikation an Herzog Christoph, dem er sich zu großem Dank verpflichtet wußte. Die Zeit nach dem osiandrischen Streit ist die literarisch fruchtbarste Periode für Brenz geworden. — 1551 erschien zuerst der größere Katechismus unter dem Titel: *Catechismus pia et utili explicatione illustratus*⁴⁵⁾. — Für die vorliegende Arbeit besonders wichtig zu erwähnen sind nur noch die Schriften, die der letzten Phase des Abendmahlstreites entstammen, weil sie zugleich zusammenfassend die Christologie Brenz' darstellen. Seit Luthers Tod galt Brenz neben Melanchthon als ein Hauptvertreter des Protestantismus, ja, als Melanchthon sich dann ausdrücklicher von Luther zu entfernen begann, bei einem großen Teil der Fürsten und Gelehrten als die Autorität in Sachen der Lehre schlechthin.

⁴³⁾ Bibl. Brent. S. 198, Nr. 428.

⁴⁴⁾ Bibl. Brent. S. 84, Nr. 197.

⁴⁵⁾ Bibl. Brent. S. 176, Nr. 385.

An ihn wandte man sich, wenn man in einer theologischen Frage Rat brauchte; von ihm ließ man sich die eigene Lehre bilden und vertreten. Es war also nichts anderes, als die Verantwortung eines Mannes, der weiß, daß man von ihm Führung verlangt, was Brenz veranlaßte, noch einmal gegen Ende seines Lebens den Kampf um das Abendmahl aufzunehmen. Ein zweiter äußerer Grund mag in der Stellung und dem Ansehen des Herzogs Christoph von Württemberg liegen. Dessen klare Stellungnahme in den Lehrstreitigkeiten war bekannt unter den übrigen Fürsten. Vielfach wandte man sich, wie z. B. im osiandrischen Streit, an ihn, um sich von ihm mit Rat und Tat unterstützen zu lassen. Der Herzog aber unternahm in solchen Fällen nie etwas, ohne daß er das Urteil Brenz' eingezogen hätte. Die erste dieser Schriften, mit der Brenz auf den Plan trat, erschien im Jahre 1561 unter dem Titel⁴⁶⁾: *De Personali unione duarum naturarum in Christo, et ascensu, Christi in coelum, ac sessione eius ad dextram dei patris. Qua vera corporis et sanguinis Christi praesentia in Coena explicata est etc. confirmata*. Sie ist bereits ein Jahr früher, d. h. noch ehe Bullingers erste Streitschrift erschien, verfaßt worden. Aber auf Rat der theologischen Fakultät in Tübingen wurde sie, „obwohl den prophetischen und apostolischen sowohl, als auch den Schriften Cyrills u. a. gemäß“, wie es in dem Antwortschreiben der Theologen an den Herzog heißt⁴⁷⁾, nicht sofort in Druck gegeben. Man wollte keine unnötigen Diskussionen heraufbeschwören und lieber warten mit der Veröffentlichung, bis es geboten erschien. Bereits am 31. Dezember desselben Jahres aber berichteten die Prälaten und übrigen verordneten Theologen, daß sie nunmehr die Drucklegung für geboten hielten, „dieweil es sich befinde, daß durch der Unsern Geduld und Stillschweigen weder der Sache noch Personen geraten, vielmehr durch die Schrift Vieler Glaube

⁴⁶⁾ Am 30. April 1560, f. 53 2. Bd., 380.

⁴⁷⁾ Ebenda S. 383.

gestärkt und Gewissen erbaut werde“⁴⁸⁾. Noch im selben Jahre trat Bullinger mit seiner Streitschrift: *Tractatio verborum Domini, Joh. 14, 2* gegen Brenz’ hervor. Brenz verteidigt sich, und zwar auf Veranlassung des Herzogs, in der *Sententia de libello D. H. Bullingeri etc.*⁴⁹⁾. Bullinger erwidert in der „*responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei formiter adhuc perstare*“⁵⁰⁾. Er hatte inzwischen an Peter Martyr, dessen Dialoge über die Menschheit Christi damals erschienen, eine bedeutende Stütze gefunden (1562). Brenz antwortet sofort wieder, noch im selben Jahre, einmal in dem Bericht *Johannis Brenz’ von dem Büchlein Dr. Heinrich Bullingers, des Titels: Von dem Himmel und von dem Gerechten Gottes, theologisch umfassender und ungleich bedeutender alsdann in De maiestate Domini nostri Jesu Christi ad dextram dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis eius in coena. In hoc scripto respondetur Petro Martyri et Henrico Bullingero, Cingliani dogmatis de coena dominica propugnatoribus*⁵¹⁾. Der Streit war auch mit dieser Schrift noch nicht erledigt. Noch einmal äußerte sich Brenz im großen Zusammenhang in der: *Recognitio Propheticae et Apostolicae doctrinae de vera maiestate Domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris sui omnipotentis — etc.*⁵²⁾. Er vertritt seine Lehre bis zuletzt unerschüttert, und es ist wahrlich nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß das Schicksal der lutherischen Reformation während dieser ganzen Zeit in seiner Hand gelegen hat.

Damit haben wir in groben Umrissen wenigstens einen Überblick über Brenz’ Schriften gewonnen. Nimmt man noch alles hinzu, was uns sonst von ihm erhalten ist, an

⁴⁸⁾ Bibl. Brent. S. 177, Nr. 387.

⁴⁹⁾ Bei HJ 2. Bd., S. 386.

⁵⁰⁾ Bibl. Brent. S. 185, Nr. 403 ff.

⁵¹⁾ Bibl. Brent. S. 199, Nr. 429.

⁵²⁾ HJ 1. Bd., S. 42 f.

Kirchen- und Schulordnungen, Briefen und Gutachten, dann wird man zunächst einmal staunen müssen über die große Tätigkeit dieses Mannes, ganz ungeachtet noch ihrer theologischen Würdigung. Man nähert sich zweifellos einem Brennpunkt der reformatorischen Bewegung, mit ihrem seltsamen Auf und Ab, ihren Schicksalen und Nöten, wenn man anfängt, sich mit Brenz zu beschäftigen.

d)

Persönliches: Versuchen wir endlich, diesen ersten vorläufigen Eindruck noch ein wenig zu erweitern, indem wir uns vor allem bemühen, dem Manne selber noch etwas näherzutreten. Als Brenz am 8. September 1522 seine Probepredigt in Gall hielt, hatte man nichts gegen ihn einzuwenden, außer daß er zu jung sein möchte für das Amt, welches er begehrte. „Er empfahl sich, wie durch den würdevollen Anstand, den Ernst seines Charakters und den gediegenen Inhalt seiner Lehre, so durch den Ausdruck und Vortrag seiner Predigten“⁵³⁾ Seine Wahl hat nicht enttäuscht. Er enthielt sich von Anfang an jeder tumultuarischen Handlung und begann mit kluger Mäßigung und unbedingter Pflichttreue das Werk der Reformation in seiner Gemeinde durchzuführen. Seerbrand berichtet, wie es scheint, aus handschriftlichen Nachrichten charakteristisch über ihn⁵⁴⁾: „Ob er gleich noch ein Jüngling war, so brachte er es doch durch seinen Ernst, seine Gewissenhaftigkeit, seinen unbescholtenen Charakter und seine Pflichttreue, durch die Gnade Gottes dahin, daß niemand ihn seiner Jugend wegen gering schätzte. In seinen öffentlichen Vorträgen war er sehr Flug und bescheiden.

⁵³⁾ Ebenda S. 58 f.

⁵⁴⁾ Ich benutze für Brenz' exegetische Arbeiten in der Hauptsache die Ausgabe: *Opus Reverendi et Clarissimi Theologi D. Joannis Brentii, Tubingae, Excudebat Georgius Gruppenbachius. Tom IV, VII.*

Seinen Feinden gegenüber hielt er sich weislich zurück, und war allein darauf bedacht, die Grundlehren des Evangeliums zu verkündigen, und fleißig und ernstlich auf die Ergreifung des alleinigen Verdienstes Jesu Christi zu dringen. Bot sich aber gerade eine geschickte Gelegenheit, dann zeigte er kurz und bescheiden aus den Zeugnissen der Schrift den Widerspruch der Lehre seiner Gegner mit denselben, so daß endlich die Meisten den papistischen Götzendienst, Irrtum und Aberglauben verachteten.“ Das sind in der That charakteristische Züge Brenz’ gewesen — und zwar nicht nur des jungen Brenz. Von dem Brenz des osiandrischen Streites wäre genau dasselbe zu sagen. Je erbitterter der Kampf um ihn her geführt wurde, um so vornehmer und würdevoller war sein Auftreten. Er war eine durch und durch ethische Natur; Bescheidenheit und Würde seine vornehmsten Eigenschaften. — Seiner Bescheidenheit verdanken wir es übrigens auch, daß wir nur ganz seltene Aussprüche von ihm auf den öffentlichen Gesprächen und Disputationen besitzen. Er beschränkte sich lieber darauf, in persönlicher Einzelaussprache zu wirken, als öffentlich mit seiner Meinung hervorzutreten. Er war überhaupt eher der Mann der sachlichen, ruhigen Kleinarbeit. Wo es freilich seine Aufgabe war, öffentlich aufzutreten, da stand auch er durchaus seinen Mann. — (Man braucht hierfür nur an den Abendmahlsstreit zu erinnern, der ihm dann gelegentlich ganz ungünstige Beurteilungen, so z. B. von seiten Zwinglis, eingetragen hat.) Denn es fehlte ihm nicht an Entschlossenheit und Festigkeit, dem einmal als richtig erkannten Ziele nachzustreben, ohne Rücksicht auf Menschen und Umstände. Bedenken wir seine Stellung im Bauernkrieg: Die Bauern hatten sich für das Recht ihrer Sache u. a. auch auf ihn berufen. Aber Brenz läßt sich keinen Augenblick von ihnen aus der Bahn drängen. Er geißelt ihr Unrecht rücksichtslos, nicht daß er damit zum Anwalt der Gegenseite würde. Im Gegenteil: Er steht den Fürsten genau so gegenüber, auf der-

selben überlegenen Ebene, und scheut sich wahrhaftig nicht, ihr Unrecht kräftig beim Namen zu nennen. Es ist lehrreich, von hier aus einen vergleichenden Blick auf Luther zu werfen. Sicherlich ist in der innersten sachlichen Stellungnahme zu den Bauern zwischen Brenz und ihm kein Unterschied. Auch Luther steht über den Parteien. Aber er hat doch zuerst mehr die Notwendigkeit gütlicher Schlichtung, nachher mehr die Notwendigkeit des Ordnungschaffens betont. Seine Stellungnahme ist ganz praktisch ein fortwährendes Stellungnehmen im Verlaufe einer sichtbaren Bewegung, und es geht das bei ihm nicht ohne Leidenschaft. Brenz' Stellungnahme ist dagegen das Ergebnis einer bedachten, zuvor gefällten, am Anfang stehenden Entscheidung, und darum führt sein Weg von vornherein geradlinig. Seine Leidenschaft ist gebändigt, gebunden an sein Amt und an seine Aufgabe. Er konnte dabei freilich auch unerbittlich und hart sein. Seine Milde und Versöhnlichkeit hatte durchaus ihre Grenzen an seinem Wächteramt über Luthers Lehre. Aber doch wie weit entfernt ist er z. B. von Osianders ausfallender Bitterkeit. Brenz' Grundzug ist Gerechtigkeit und edle Friedensliebe. Und das bedeutet bei ihm Bescheidenheit vor sich selbst und Pflichttreue und Gehorsam gegenüber seiner jeweiligen Aufgabe, Mäßigkeit in der Beurteilung anderer und Würde gegenüber dem Gegner.

Wie der Mann, so der Schriftsteller Brenz. Eine gründliche, fast bedächtige Gewissenhaftigkeit verbindet sich mit einer Bereitwilligkeit, auf den Gegner einzugehen, die in der damaligen Zeit ihresgleichen sucht. Eine aufrichtige Bescheidenheit und Selbstzucht, neben der Leidenschaft und rechthaberischer Geist nicht Raum haben können, kommt hinzu. Luther hat alle diese Vorzüge hoch gepriesen, am ausführlichsten und schönsten in seiner berühmten Vorrede zu Brenz' Amoskommentar⁵⁵). Sie ist so bezeichnend für die

⁵⁵) Opp IV S. 1086 ff. (Amoskomm.) In der Übersetzung folge ich meistens ZJ.

geistige Individualität Brenz' und seine schriftstellerische Art, im Verhältnis zu Luther, daß wir sie ihrem Hauptumfang nach hierher setzen⁵⁶⁾. „Du unterwirfst“, sagt er nach einigen Eingangsbemerkungen, „mit deiner gewohnten Bescheidenheit, deinen ganzen Kommentar meinem Urteil, daß ich daran ändern, hinzu- und hinwegtun soll, was mir gutdünkt. Das sei ferne, daß ich dir darin Gehör schenke! Ist es schon bei weltlichen Schriftstellern widerwärtig, bei dem Buch eines andern seinen Geist zeigen zu wollen, so ist es noch viel unerträglicher bei Christen, sich eine Meisterschaft über die Jünger desselben Geistes anzumaßen. Es ist genug, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott seien. Sind sie aber bewährt, so soll man sie lieben und verehren, und sich ohne sich die Miene der Meisterschaft zu geben, als ihre Schüler bekennen. Es kann nicht anders sein, wenn der heilige Geist spricht, so redet er solches, dem alle Menschen, die in diese Welt kommen, sich beugen, das sie als seine Schüler annehmen müssen; denn seine Weisheit hat kein Maß. Daneben habe ich aber eine so hohe Meinung von deinen Schriften, daß mich die meinen geradezu anwidern, wenn ich sie mit den deinigen und ähnlichen Schriften vergleiche. Ich schmeichle und lüge nicht, ich treibe weder Scherz, noch lasse ich mich selbst täuschen. Nicht den Brenz, sondern den Geist rühme ich, der in dir lieblicher, sanfter, ruhiger ist, gewandt im Ausdruck, reiner, klarer und glänzender sich fortbewegt und deshalb umso mehr fesselt und anzieht. Der meinige dagegen, abgesehen davon, daß er ungewandt im Ausdruck und ungelent ist, stößt gleichsam einen ganzen Wald, ein ganzes Chaos von Worten heraus, und hat das Unglück, daß er stürmisch und heftig, wie ein Kämpfer beständig mit zahllosen Untieren sich herumschlagen muß. Wenn es erlaubt ist, Kleines mit Großem zu vergleichen, so ist mir von dem vierfachen Geist des Elias (1. Kön. 19) der

⁵⁶⁾ ZJ. 1. Bd. S. 389 f.

Sturmwind zu teil geworden, der Berge zerreißt und Felsen zerschmettert, sowie das Erdbeben und das Feuer; dir dagegen und deinesgleichen jenes sanfte Säuseln der Luft, das abkühlt. So kommt es, daß auch mir, geschweige denn anderen eure Schriften und Worte angenehmer sind. Doch tröste ich mich, weil ich annehme und gewiß bin, daß der himmlische Hausvater bei der Größe seiner Wohnung auch verschiedene Diener braucht, harte gegen harte, rauhe gegen rauhe, etwa wie man eines harten Keils gegen harte Knoten bedarf; bedürfen wir doch auch eines donnernden Gottes, nicht bloß des bewässernden Regens, sondern auch des der Erschütterung durch das Gewitter und des Blitzes, der die Luft reinigt, damit die Erde umso freudiger und reichlicher Frucht hervorbringe“. Diese glänzende Beurteilung Brenz' durch Luther stimmt durchaus mit dem zusammen, was wir bisher als das Charakteristische an ihm herausgestellt hatten. Behutsam und würdig im Streite, ist er ebenso bedächtig und umsichtig in der Verteidigung wie anschaulich und breit in der Darstellung. Und man kann es sehr wohl verstehen, wieviel Luther gerade an solchen Mitarbeitern in seinem Kampfe gelegen war.

I. Der Werdegang.

§ 2. Brenz' Stellung im Abendmahlsstreit
als Ausgangspunkt seiner reformatorischen Theologie.

- a) Das Problem des Abendmahlsstreites.
- b) Die Vorbereitung Brenz' für den Streit:
 - 1. Anfänge und erste Entwicklungen,
 - 2. die Lehre vom innern Glauben an das innere ewige Wort,
 - 3. die Bedeutung des Bauernkrieges.
- c) Gedankengang der Hauptschriften zur Abendmahlslehre:
 - 1. das schwäbische Syngamma,
 - 2. der Exkurs über das Abendmahl im Joh.-Kommentar.
- d) Die Hauptstreitpunkte:
 - 1. die römische Messe,
 - 2. der Wortbegriff,
 - 3. Sakrament und Glauben,
 - 4. die Gemeinschaft mit Christus.
- e) Die zugrundeliegende Anschauung von der Rechtfertigung.
- f) Die Grundzüge der christologischen Anschauung.

a)

Gehen wir nun dazu über, die Christologie selbst zu erörtern, nach ihrer Entwicklung, theologischen Voraussetzung, Absicht und Begründung zu fragen, dann stehen wir zunächst

vor der Aufgabe, Brenz' Stellung im Abendmahlsstreit zu begreifen. Denn es kann gar kein Zweifel sein, daß wir uns damit an der Wurzel, dem Ausgangspunkt seiner reformatorischen Theologie befinden. Durch den Abendmahlsstreit wurde zuerst die Frage nach dem Innersten der Reformation aufgeworfen. Denn hier handelte es sich um ihre Voraussetzung: um die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung Gottes im letzten und tiefsten Grunde, um die Gemeinschaft mit Jesus Christus. Freilich nicht um den Gemeinschaftsgedanken als solchen. Er wurde von beiden Seiten gleich ernst gedacht: von zwinglischer ebenso gut wie von lutherischer Seite. Zwingli meinte, wenn er von der Gemeinschaft des Sakraments redete, keineswegs nur den Gedanken der Bruderschaft, im Sinne einer auf Grund gemeinsamer Glaubensüberzeugung vereinigten Gemeinde, so sicher er das auch meinte. Er hat darüber den Gedanken der Gemeinschaft mit Christus nicht zu kurz kommen lassen. Man braucht sich, um das zu erkennen, nur an die betreffenden Stellen aus seiner Schrift *de canone missae* über die geistliche Speisung zu erinnern. Freilich hat er das Auseinanderbezogensein der beiden parallelen Gedankenlinien: Communion = Gemeindefeier = leibliche Niesung und Communion = Wiedergedächtnis = geistige Speisung nicht deutlich genug gemacht, jedenfalls nicht so deutlich, wie es dann nach ihm Calvin getan hat. Man untergräbt sich aber das Verständnis der zwinglischen Einwände gegen die lutherischen Aussagen von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi mit den Sakramentsempfängern und nimmt damit den Ernst der ganzen Auseinandersetzung hinweg, wenn man nicht von vornherein zugibt, daß von der gegnerischen Seite die Gemeinschaft mit Christus ebenso gewollt wird wie von lutherischer Seite, ja daß von dort aus gerade, mit dem bezeichnenden altkirchlichen Hinweis: *sursum corda* die Reinheit des Kommunionsgedanken gefordert wurde. Brenz hat speziell auf diesen Anruf bereits zu Beginn des Streites

antworten müssen¹⁾. „Suchen wir nicht auch im Abendmahl die Dinge, die droben sind?“ fragt er seine Gegner zurück: „Wir suchen den Leib, der für unsere Sünde gegeben ist, das Blut suchen wir, welches uns zu reinigen vergossen ist. Sind Vergebung der Sünde und unsere Reinigung nicht himmlische Dinge? Wir hören mit den leiblichen Ohren das Evangelium, in welchem ist das Leben, die Seligkeit und Kraft Gottes und wenn wir aufmerken, was es verkündigt und was uns für reiche Schätze durchs Wort vorgetragen werden, suchen wir dann nicht himmlische Dinge?“ Von gegnerischer Seite wandte man ein: was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch und folgerte daraus: Das Fleisch Christi könne bei uns nur Fleisch wirken. Doch damit, meint Brenz, treffe man den Gegensatz zwischen den Begriffen Fleisch und Geist nicht richtig. Fleisch sei das, was von Adam herstamme, von unten her, Geist, was von oben herstamme. Das Fleisch Christi gehöre aber nicht in diesem Sinne zum Fleisch, sondern zum Geist²⁾: „Nam aliud est ex carne Adami generari, aliud ex carne Christi. Qui ex carne Adami sunt, ii caro et terra sunt. Qui vero ex carne Christi sunt, hoc est, qui carnem Christi non solum edunt pane coenae, sed et credunt, ii Spiritus sunt“. Hier taucht zum ersten Mal der Gegensatz in seiner eigentlichsten Bedeutung und Tragweite auf. Man behauptete auf lutherischer Seite eine caro Christi jenseits der Sphäre des irdisch-adamitischen Fleisches. Und eben dagegen wandte sich der prinzipielle reformierte Satz: „Christus nach seiner leiblichen Gestalt ist i m H i m m e l, dort findet allenfalls die Speisung der Seele statt durch die Wirkung des hl. Geistes

¹⁾ Ich zitiere das Syngramma deutsch in Anlehnung an die Übersetzung Agricolas (Bibl. Brent. S. 6, Nr. 18) und füge die Stellen der lateinischen Ausgabe (Bibl. Brent. S. 4, Nr. 13) in Klammern bei. Die Stellen in der Ausgabe Agricolas gebe ich ebenfalls an. Zur Stelle K IIIa (E 4a).

²⁾ Ebenda E 1a f.

im Glauben“. Sursum corda, das bedeutet hier durchaus ein Salt jeder dinglichen Wirklichkeit gegenüber: im Glauben d. h. nicht im Sein und Haben! Im Glauben, kraft der Wirkung des hl. Geistes, geschieht die Überwindung dieses Salt. Aber eben im Glauben. Der so viel umstrittene Spirituallismus Zwinglis ist nichts anderes als der reformierte Versuch der Überwindung dieser Grenze. Dabei erschien Zwingli gerade die Erinnerung an die Abwesenheit Christi im irdisch vergänglichem Elemente um der Wahrheit dieser Überwindung willen, um der Wahrheit der Offenbarung in Christus willen, unumgänglich geboten. Demgegenüber deutet der vorliegende Begriff der caro Christi bei Brenz hin auf eine jenseits aller irdischen Begrenztheit bestehenden Wirklichkeit Christi, die im Sakrament genossen, die reale Vereinigung Christi mit den Gläubigen bewirkt. Eine Gotteswirklichkeit wird hier behauptet — es ist die Wirklichkeit des Glaubens! — mitten im Bereiche des Menschlich-Irdischen, im Blick auf welche die reformierte Erinnerung an das sursum corda geradezu unverständlich, wenn nicht ungläubig erscheinen mußte. Man wird das Geheimnis des Streites zu suchen haben in diesen innersten Voraussetzungen. Sie finden lutherischerseits ihren theologischen Ausdruck in der Lehre von der Allgegenwart Christi und der Lehre von der Realpräsenz. Daß diese Voraussetzungen schon vollzogen waren, ehe man anfing zu streiten, und daß sie gerade in dem innersten Gedanken, dem Vollzug der Gemeinschaft mit Christus ihre Wurzel und ihr Ziel hatten, das macht den Streit, wie er einmal entbrannt war, so ungemein leidenschaftlich und groß zugleich.

Man wird sich bei einer Betrachtung der Brenz'schen Schriften zum Abendmahlsstreit zunächst immer wundern über die Unbedingtheit und Gespanntheit seiner Worte und über die Einheitlichkeit in der Gedankenbildung, von Anfang an. Wäre er freilich Luther nur äußerlich treu gewesen und nicht an seinem tiefsten Ansatz und der Richtung seiner Ge-

anken mitbeteiligt, dann wäre diese Geschlossenheit in der Haltung und Führung der Gedanken nicht möglich gewesen. Doch versuchen wir, nach diesen allgemeinsten Vorerinnerungen der Sache selbst und ihren theologischen Tatbeständen näher zu kommen.

b) 1.

Brenz war 23 Jahre alt, als er seine reformatorische Tätigkeit in Hall begann. Wir wissen aus den ersten Jahren seiner Wirksamkeit wenig. Bis 1523 las er noch Messe, doch machte er schon den Vorbehalt, daß er sie nicht als ein Opfer betrachte. Als er dann — gemäß seiner Art³⁾ langsam und bedächtig — zu wirksamen Reformen überging, war der erste Schritt die Auseinandersetzung mit dem katholischen Messsakrament. Brenz hat vor dem Mißbrauch der römischen Messe geradezu einen Abscheu gehabt. Was er sachlich dagegen einzuwenden hatte, gipfelt in der Forderung, das Nachtmahl des Herrn im Sinne seiner *E i n s e t z u n g* zu feiern, d. h. alles dabei auf das Wort zu stellen, statt auf das Werk des Menschen. Er hat von dieser Zeit an die Grenze gegenüber einem verdinglichenden religiösen Materialismus immer im Auge behalten. Im einzelnen⁴⁾ war im Streite wichtig das augustinische Wort: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Es mußte den Gegnern zum Beweis der Wandlungslehre und zur Rechtfertigung der Privatmesse herhalten. Brenz macht dawider zur obersten Richtschnur den Satz Luthers, daß das Abendmahl gemäß der Einsetzung unter dem Zeichen von Brot und Wein eine öffentliche Verkündigung des Todes Christi sein will. Dann ist die Privatmesse kein echtes Sakrament: in ihr wird weder der Tod Christi verkündigt, noch der Gemeinde Brot

³⁾ f. § 1.

⁴⁾ *St* 1. Bd. S. 60 ff. Leider haben es *St* unterlassen, uns die Quellen selbst zur Verfügung zu stellen.

und Wein ausgeteilt. „Wenn also Christi Leib und Blut in der Privat- oder Opfermesse gar nicht wahrhaft gegeben ist, so erhellt hieraus auch, daß kein Opfer verrichtet wird, wie die Messpriester meinen.“ Das belegt er dann weiter aus den Scholastikern: Bonaventura sage: die intentio oder Andacht zu konsekrieren, sei nicht absolute genug, es müsse vielmehr die Intention und Andacht des Priesters der Intention und Meinung dessen gleichförmig sein, der das Sakrament eingesetzt habe. Konsekriere daher der Priester das Brot, um das Sakrament zur Zauberei zu gebrauchen, oder stünde er auf dem Markt und spreche die Worte der Einsetzung über alle Brote, die auf dem Markt feil wären, so bringe er kein Sakrament zustande. Ebenfalls erkläre Hugo v. St. Victor das Sakrament für nichtig, wenn es wider die Einsetzung gehalten werde. Überhaupt sagten die Scholastiker: ein Stummer könne kein Sakrament machen. Der Messpriester aber sei in der Stillmesse stumm für die Gemeinde, denn er verkündige der Gemeinde nicht den Tod Christi. Er spreche nicht mit heller Stimme die Einsetzungsworte, auch gebrauche er eine fremde Sprache, die das Volk gar nicht verstehe. Wie, wenn nun der Messpriester statt der Einsetzungsworte einen zauberischen Segen brummelte oder etwas anderes plauderte? oder gar die Worte ganz ausließe? Hat der Priester keine Andacht dazu, so könne er nach den Scholastikern gar kein Sakrament machen, bestenfalls ein Schaeßfen. „Soll nun das Volk auf die ungewisse Andacht des Priesters, auf sein still Brummeln trauen, wenn sie den Pfaffen mit den Händen und dem ganzen Leib sehen gaukeln?“ fragt Brenz. Nur wenn Gottes Wort in ordentlicher Weise, d. h. im Sinne der Einsetzung durch den Stifter zum Element hinzukomme, werde das Sakrament zum wahren Sakrament. „Christus spricht: nehmet und esset, damit ladet er die christliche Gemeinde zum Nachtmahl, der Pfaff aber, wenn er gleich die Worte spricht, ladet er doch nicht die Gemeinde ein, ja er läßt sie auch nicht zum Nacht-

mahl zu, sondern er verzehrt es allein". Damit aber ist das Sakrament im Widerspruch zum Willen seines Stifters stehend erkannt, d. h. aber, aufgehoben. Die Aufforderung zur Anbetung ist dann aber vollendeter Götzendienst. Nimmt man noch hinzu, daß Brenz sich in diesem Zusammenhang auf das Wort beruft, daß der Glaube = Vertrauen zur Wahrheit des Sakramentes aus dem Hören kommt (Röm. 10, 17), nicht aus äußerlichen Werken, sondern allein aus Gottes Wort, dann erkennt man bereits bestimmte deutliche Linien seiner Abendmahlslehre: Einmal, es wird nicht gestritten über die Wandlung. Wandlung hin und her, es handelt sich nicht darum. Es handelt sich vielmehr um die Gegenwärtigkeit von Leib und Blut Christi im Sakrament. Und diese Gegenwärtigkeit ist gebunden allein an den Willen dessen, der das Sakrament gestiftet hat. Darum kommt alles darauf an, daß das Sakrament stiftungsgemäß verwaltet wird. Zum andern, die Realität, die Wahrheit des Sakramentes liegt in dem Wort beschlossen, d. h. in den Einsetzungsworten. Endlich wird die Korrelation von Wort und Glaube hier zuerst angedeutet: der Glaube lebt vom Worte.

2.

Wie tief im einzelnen die Ablehnung alles Äußerlichen und Werkhaften bei Brenz gegangen ist, wird deutlich, wenn man sich seine um die gleiche Zeit oder kurz vorher gehaltenen Predigten⁵⁾ vergegenwärtigt, die in ihrer Lehre vom innerlichen Glauben an das wahre innere und ewige Wort kräftig spiritualisierende Tendenzen zeigen. In der Predigt vom wahren G l a u b e n heißt es⁶⁾: „Es sind zwei Glauben, einer, davon Christus spricht, der dich selig macht,

⁵⁾ SJ 1. Bd. S. 43 ff. S. 47.

⁶⁾ Ebenda S. 44.

der andere, der ohne die Werke und ohne die Liebe tot und nichts nütze ist. Der erste Glaube ist in den Worten: ich glaube in Gott, in Sohn, in hl. Geist, das soll und muß sein ein innerlicher Glaube in das innere ewige Wort Gottes. Der andere wird in dem begriffen, ich glaube, daß nach diesem Leben ein ewiges Leben sei, der Jud glaubts auch, wird aber darum nicht selig. Merk alles, was die Schrift oder der tote Buchstabe vorgibt, es sei von den Artikeln des Glaubens oder von der gnädigen Zusage Gottes in den Sakramenten und das von außen geglaubt, angenommen und verstanden wird, in dem steht nicht die Seligkeit. Paulus spricht, alle Außenheit ist das Heu, das heut ist, morgen in den Backofen geworfen wird. Darum ist es nicht eine vollkommene Rede, da man spricht: die Seligkeit stehe in dem, daß man den gnädigen Zusagungen Gottes glaube, wiewohl es nichts gibt, das den Menschen mehr fördert oder zeugt zu einem recht christlichen Glauben denn daß er der gnädigen Zusagung Gottes, uns in dem Sakrament verheißt, glaube daß sie wahr sei. Aber daß endlich die Seligkeit in demselben stehe, das laß ich bleiben. Das heidnisch Fräulein, zu dem Christus sprach: o Weib, groß ist dein Glaube, hat kein äußerlich gnädig Zusagung von Christus, ja sie hat öffentlich Absprechen, aber das Fräulein bestund in ihrem innerlichen Glauben und Vertrauen. Worin steht also ein rechter christlicher Glaube? Ich spreche, daß man innerlich einen Glauben und ein Vertrauen hat in das innerliche ewige Wort Gottes, das die Lieb ist, wie Christus spricht, ohne welche Lieb der Glaube tot ist. Nun wird das innerlich ewige Wort von dem Vater niemand gesandt, als denen, die Gott recht lieb haben etc., denn die Liebe des Vaters zu uns steht in dem, daß er uns send und von ihnen zu sprechen sein ewiges Wort, das von seinem Mund ausgeht, nicht von dem Mund des Predigers, oder das uns die Schrift und der tote Buchstabe fürgibt und anzeigt. Nein es soll uns wohl weisen hiezu, aber es selbst ist es nicht,

denn die Seele wird nicht davon geführt und gespeist, aber das innerlich ewige Wort Gottes, das ist wahrlich eine Speise und das Leben der Seele.“ Brenz hat später — ähnlich wie Luther — von solchen Wendungen nicht mehr Gebrauch gemacht. Sie stammen natürlich aus der Mystik, die wohl auch Brenz stark berührt hat, — wenn wir auch keine direkten Beziehungen, abgesehen bei dem Gedanken der ewigen Vorherbestimmung vielleicht, bei ihm feststellen können — und waren im Kampfe gegen das Meßsakrament auch wohl geeignet. Aber allzu schnell sah man sich auf Seiten der Reformation den hemmungslosen Redewendungen der Schwärmer gegenüber gezwungen, durch die Behauptung der Identität vom äußeren und inneren Wort wieder in feste Bahnen und Schranken einzulenken. Die Wendung wurde bei Brenz entscheidend bestimmt durch den Bauernkrieg. Damals hat er den Schritt von der in dem Begriff der evangelischen Freiheit ermöglichten kritischen Haltung allen irdisch-menschlichen Gebundenheiten gegenüber zu ihrer Anerkennung als göttlich gewollte Gesetzmäßigkeiten grundsätzlich vollzogen. Noch ehe Gall von den Unruhen ergriffen wurde, ließ er seine Predigt in Druck gehen⁷⁾, in der er die Frage beantwortete: ob der Untertan überhaupt weltlicher Obrigkeit gehorsam sein müsse, sie möge christlich oder türkisch sein und wie man einer solchen Obrigkeit gehorsam sein soll⁸⁾. Brenz faßt die Frage sofort an dem für Luther entscheidenden Punkt: Obrigkeit ist göttliche Ordnung und göttliches Gesetz. Nicht ihre Christlichkeit gibt ihr das Recht als Obrigkeit, sondern eben der göttliche Wille, in dem Worte ausgesprochen. „Allein“⁹⁾ weltliche Ordnung ist eine Ordnung Gottes, ob die Person, so die Gewalt hat, ein Christ oder Türk ist“. Und

⁷⁾ Bibl. Brent. S. 3, Nr. 9. Ich benutze ein Exemplar aus der Tübinger Bibliothek. Zur Stelle A IVa.

⁸⁾ Zur Geschichte vgl. *St* 1. Bd., S. 66 ff.

⁹⁾ Quelle A IVa.

soweit reicht dieser Satz, daß er selbst gegen eine absichtlich gotteslästerliche Obrigkeit kein Mittel der Verteidigung offen läßt, es sei denn das Gebet und den leidenden Ungehorsam: „Wie aber¹⁰⁾, wenn eine Obrigkeit gebeut, das unrecht ist? Antwort: gebeut sie Unrecht, das unrecht wäre, wenn ich es vollbrächte, Gott verleugnen etc., so soll man Gott mehr gehorchen als den Menschen, aber nicht widerstreben mit Fechten und Schwert sondern mit Leiden, und eher alles leiden als unrecht tun. Legt sie aber unbillige Beschwerden auf, so tut der Untertan nicht wider Gott, wenn er sie trägt.“ „Was muß man aber tun¹¹⁾, daß man göttliche Obrigkeit überkomme, die ohne unbillige Beschwerden regiere und fromme Mitbürger finde, die den Armen zu helfen geneigt sind? Das geschieht nicht mit Pochen, Aufruhr und Schwertzucken, sondern mit fleißigem Gebet und willigem Gehorsam“, also gerade durch ihre allergrundsätzlichste Anerkennung und Bejahung. Man begreift die Wichtigkeit dieses Schrittes von der christlichen Freiheit, die lehrt „wie alle Christen gleich sein in ihrem Haupt Christus¹²⁾“ zu dieser letzten Anerkennung der Obrigkeit als göttliche Ordnung, wenn man diesen Schritt in Korrelation setzt zu dem „hoc est“ der Abendmahlslehre: Das Wort von der Obrigkeit bezogen auf diese bestimmte jetzt und hier herrschende, das ist dasselbe, wie wenn das innerliche ewige Wort gefunden wird in diesen bestimmten Worten der Einsetzung. Es bedeutet in diesem Zusammenhang nicht viel, wenn Brenz auch starke Worte der Kritik gegen die herrschende Obrigkeit gesprochen hat, daß er ihr sogar einen Hauptteil der Schuld an den Unruhen beimißt. Es kommt hier nicht auf das an, sondern darauf, von welchem Ort aus diese Kritik geschehen ist. Und das ist unzweifelhaft: diese Kritik gründet sich

¹⁰⁾ Ebenda B Ia.

¹¹⁾ Ebenda B IIIa.

¹²⁾ Ebenda A IIIa.

gerade auf den Satz von dem göttlichen Recht dieser Obrigkeit. Noch in einer zweiten Beziehung ist der Bauernkrieg grundsätzlich entscheidend geworden. Brenz wurde hier ganz praktisch gezwungen, das Wort der Schrift in seinem buchstäblichen Sinne anzuwenden. Es gab gar keine Möglichkeit den Bauern entgegenzutreten, wenn man sich nicht streng an das Wort der Schrift und seinen ureigensten Sinn klammerte. Die Unterscheidung des äußeren Wortes und der toten Buchstaben von dem wahren inneren Wort war ein allzu gefährliches Prinzip. Die Waffe, mit der man hier allein erfolgreich kämpfen konnte, war vielmehr einzig und allein die Schrift, d. h. das Schriftwort in seinem buchstäblichen Sinne.

Damit aber sind wir soweit, den Abendmahlsstreit selbst verstehen zu können. Brenz war durch seine bisherige Entwicklung auf das beste dafür vorbereitet. Er hatte sich einmal endgültig abgegrenzt gegenüber allem religiösen Materialismus: die katholische Messe war für ihn als Götzendienst schlimmster Art ein für allemal erledigt. Er hatte sich zudem eine eigenartige Lehre vom Wort gebildet. Wir fanden sie in der Identität des ewigen, innerlichen Wortes mit dem geschriebenen Wort der Schrift und dem gesprochenen Wort des Predigers. Damit ist zum zweiten die Grenzscheide gegenüber jeder spiritualistischen Aufhebung und Umdeutung des Schriftwortes und seiner Realität bereits angedeutet. Was Brenz suchte, vermuteten wir zu entdecken in Ausdrücken von der wahren Speisung der Seele durch das ewige innerliche Wort, welches Christus ist, im wahren innerlichen Glauben. Ein eigentümlicher Begriff der Gemeinschaft mit Christus, der seinerseits wiederum ruht auf einer besonderen Anschauung von Christus selber, scheint hier zugrunde zu liegen. Wie aber das im einzelnen erfasst wird und im Kampfe gegen die symbolische Lehre vom Abendmahl immer deutlicher herausgebildet wurde, das haben wir nun zu erwägen.

Für den Entwicklungsgang der so vorbereiteten Abendmahlslehre Brenz' war es von der allergrößten Bedeutung, daß ihm in seinem verehrten und viel bewunderten Lehrer Joh. Oecolampad derjenige Gegner entstand, gegen den er zuerst seine Stellung einzunehmen hatte. Man mag über Oecolampads Schrift urteilen, wie man will, soviel steht fest, daß er mit einer außerordentlichen Sorgfalt und, gestützt auf eine große Gelehrsamkeit, überall die entscheidenden Gesichtspunkte geltend gemacht hat. Ja er führte durch den Gedanken der „geistlichen Speisung“ im Abendmahl, dem Glauben durch den hl. Geist vermittelt, die ganze Frage selbständig weiter. Es ist doch wohl zu wenig, wenn Dieckhoff sagt¹³⁾: daß Oecolampad unter dem Gewicht der Epheserstelle (Eph. 5, 30 ff.) und den betreffenden Aussprüchen der Väter gegenüber nicht umhin könne, selbst irgendwie ein Verändertwerden unseres Fleisches in die Natur des Fleisches Christi, also eine in die leibliche Natur des Lebens übergreifende Wirkung anzunehmen. Oecolampad wollte durchaus die Realität der geistlichen Speisung behaupten. Er wollte überhaupt nicht etwa weniger, sondern mehr sagen als Luther. Seine Beziehungen zur Mystik gaben ihm dafür das Material her. Der Begriff selbst wird gegen das Mißverständnis der Realpräsenz ausdrücklich gesichert, negativ in der Hauptsache durch die Väterzitate und den Nachweis, daß die Realpräsenz keinerlei Bedeutung und Nutzen für den Glauben habe, positiv durch die Christologie und vor allem durch das Schriftprinzip. Es ist hier nicht der Ort, das im einzelnen zu verfolgen. Sie werden aus dem Syngramma deutlich genug hervorgehen. Aber soviel kann gesagt werden: Es war das innerlichste und tiefste, was von gegnerischer Seite bis dahin gegen die lutherische Abendmahlslehre vorgebracht war. Wie hat

¹³⁾ Dieckhoff a. a. O. S. 593.

Brenz darauf geantwortet? Ja, wo liegen eigentlich die Gründe für die Gegnerschaft zu Oecolampads Gedanken und was ist ihnen gegenüber seine eigene Lehre?

Wir erheben die Positionen Brenz' in der Abendmahlsfrage in der Hauptsache aus den zusammenhängenden Erklärungen seiner Lehre im Syngramma¹⁴⁾ und im Joh. Kommentar¹⁵⁾. Zur Erläuterung und Bestätigung werden wir dabei auch auf die übrigen Äußerungen zur Sache, wie wir sie in Briefen, Gutachten und in exegetischen Erörterungen finden, gelegentlich Beziehung nehmen müssen.

1.

Das Syngramma beginnt seine Widerlegung, nach einigen Eingangsbemerkungen über die Bedeutung und die Notwendigkeit des Streites, mit dem Hinweis auf die sachliche Uneinigkeit der gegnerischen Argumente und kennzeichnet dann¹⁶⁾ des Näheren die Unterschiede zwischen Karlstadt, Zwingli und Oecolampad. Karlstadt bezieht in den Abendmahlsworten das Pronomen auf „Leib“, nicht auf „Brot“, Zwingli macht es gerade umgekehrt, indem er das Pronomen auf das „Brot“ bezieht und „überwirft sich seltsam mit dem Wörtchen „est“, bis solange er durch eine seltsame, wunderliche und unerhörte Änderung und Verwandlung aus „ist“ macht „bedeutet“.“ Oecolampad ist der dritte und will am dritten Wort (Leib) Ritter werden und macht aus Leib Gestalt des Leibes. Veritas, aber, non ex dissentientibus, sed sibi consentientibus argumentis constat¹⁷⁾. Auf das schärfste wird sodann jede Verdächtigung zurückgewiesen, als sei die Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes im Sakrament mit der römischen Lehre identisch¹⁸⁾. Mit dem teuf-

¹⁴⁾ u. ¹⁵⁾ Das Bibliographische bei Bibl. Brent. f. § 1 Anm. 2.

¹⁶⁾ Syngramma B IIb (A 3a f.).

¹⁷⁾ A 4a.

¹⁸⁾ Syngramma B IIIb f. (A 4b f.) u. a. m.

lischen Greuel der päpstlichen Messe wollen die Syngrammatisten so gut wie die Gegner nichts zu tun haben und sie verdenken es Vecolampad schwer, daß er mit dieser Gleichsetzung gespielt hatte. Die Entgegnung gegen die patristische Beweisführung unternimmt das Syngramma in der Weise, daß es zunächst den Canon aufstellt¹⁹⁾, nicht Christus sei durch die Väter zu verstehen, sondern umgekehrt. Das bedeute keine Überheblichkeit, die die Väter verachte, „nur heben wir²⁰⁾ ihre Auslegung nicht über das helle Wort Christi. Denn obwohl die Väter zulassen, aus guter Einsicht, daß Brot und Kelch Zeichen des Leibes und des Blutes seien, item, daß das Brot „bedeutet“ den Leib und dergleichen, so sollen sie doch dem Wort Christi keine Regel setzen²¹⁾.“ Zudem kann sich das Syngramma auf gewisse Widersprüche innerhalb der Lehrmeinung der Väter berufen und für seine Lehre von der Realpräsenz ausdrücklich den von Vecolampad selbst übersetzten Theophylakt²²⁾ namhaft machen. Die Meinung der Väter ist also keineswegs eindeutig. Seine eigene Lehre entwickelt das Syngramma in der ausführlichen Darlegung seines Wortbegriffes. Es wird zunächst nicht bestritten, daß das Abendmahl auch Symbol und bloße Bezeugung der Gemeinschaft sei: — . . . sacramentum enim coenae symbolum esse et communionis protestationes, quis negat? . . .²³⁾ — Aber dieweil das Abendmahl des Herrn nicht allein das Brot hat als eine Bezeugung der Gemeinschaft der Heiligen, sondern auch das Wort, so ist es nicht unbillig, daß wir Trost der Gewissen, Vergebung der Sünde und Stärkung unseres Glaubens im Abendmahl suchen. Denn diese Stücke alle miteinander sind im Wort,

¹⁹⁾ C IVa B 1b).

²⁰⁾ Ebendasselbst.

²¹⁾ Ebenda ff.

²²⁾ D Ia (B 2a).

²³⁾ C Ia (A 6b).

so es allein jemand drin mit Glauben sucht²⁴).“ Weil es das Wort hat, nämlich: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, darum ist das Brot, abgesehen davon, daß es auch Brot und nur Brot ist, nicht mehr Brot, sondern Kraft, wie Paulus das Evangelium eine Kraft Gottes genannt hat. Wie jedes Wort Gottes ein Wunder ist²⁵), so auch das Einsetzungswort. Und niemand kann diesem Wort bestreiten, daß es Evangelium ist. Es heißt aber dem Evangelium, d. h. den Einsetzungsworten alles Lob nehmen, wenn man sie nur bedeuten und nicht wirklich Kraft sein läßt. Wenn Christus zu dem Gichtbrüchigen spricht²⁶): „Deine Sünden sind dir vergeben“, so trägt dieses Wort wirklich die Vergebung der Sünden in sich und mit sich und der Friedensgruß der Apostel: Friede sei mit diesem Hause, *pacem inclusit et quodammodo pacem verbo captivam dedit*; (*pinguiter enim loquimur, ut intelligamur*). Spricht Christus: mein Leib wird für euch gegeben und mein Blut wird für euch vergossen, so hat er in dieses Wort seinen Leib und sein Blut eingeschlossen. Und wer nun dieses Wort glaubend ergreift, der hat (*arripit, accipit, habet et tenet*) damit den wahren Leib und das wahre Blut Christi, und zwar fleischlich und nicht geistig, wie Christus denn leiblich für uns gestorben ist und nicht geistig²⁷). Das Wort bringt mittelst des *miraculum verbi* das zum Brote hinzu, was es in sich enthält, nämlich, den wahren Leib und das wahre Blut Christi. Vecolampad hatte nachzuweisen versucht, daß man den Elementen in der alten Kirche niemals Reverenz erwiesen hätte; wenn aber von einer realen Gegenwart des Leibes und des Blutes die Rede sei, dann wäre das die notwendige kirchlich-praktische Konsequenz gewesen. Brenz be-

²⁴) C Ib C 6a f.).

²⁵) C IIa (A 7a).

²⁶) C^o IIb (A 7b).

²⁷) C IIIa (A 8a).

merkt dazu²⁸⁾, daß man vor dem Worte keine Kniebeugemache, sei selbstverständlich. Damit aber sei in der Frage der Realpräsenz gar nichts entschieden. Daß weiterhin „est“ an verschiedenen Stellen der Schrift, die Vecolampad in Anlehnung an Zwingli hervorhebt (die sieben Rüche sind die sieben Jahre²⁹⁾ und der Acker ist die Welt³⁰⁾) für „bedeutet“ genommen werde, sei gar nicht zu leugnen, aber es sei unrichtig, daraus das „bedeutet“ in diesem Falle zu folgern, so wenig man aus dem zweifellos richtigen Satz, daß ein Rabe schwarz sei, folgern könne, daß demnach auch ein Schwan schwarz sei³¹⁾. Dazu handele es sich in jenen Stellen um Parabeln und Träume. Aber im Abendmahl lege Christus keine Parabeln und Träume aus. Ebenso wird die Auslegung der Stellen 1. Cor. 10, 4 und Exod. 12 abgewehrt³²⁾. Wenn es heißt: dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut, so wird der Kelch deshalb Neues Testament genannt, weil er das Blut des Neuen Testaments hat. Mit dem Wort, das Jesus zum Kelch spricht, sprengt er das Blut, nicht des Blutes Zeichen, über das Volk des Neuen Testaments. Diese Auffassung der Sache kann auch an der Taufe deutlich werden³³⁾: Warum heißt die Taufe ein Bad der Wiedergeburt? „Nicht darum, daß es ein Zeichen ist. Denn also wäscht es die Seele nicht, auch nicht darum, daß sie Wasser hat, denn dann wäscht sie nur den Leib. Warum heißt sie denn also? Höre Paulus zu: Christus hat die Gemeinde geliebt und hat sich selbst für sie gegeben, auf daß er sie heiligte und hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Worte. Hier hast du ja, mein ich, klar genug, daß die Taufe nicht sei und heiße ein Bad der Wiedergeburt um des Zeichens willen, sondern um des Wortes willen“. Genau so aber verhält es

²⁸⁾ C IIIb f. (A sb).

²⁹⁾ D IIa (B 3a).

³⁰⁾ u. ³¹⁾ Ebenda f.

³²⁾ E Ib f. (B 5a).

³³⁾ E IIa f. (B sb).

sich auch mit dem Abendmahl. Die weiteren Einwürfe Oecolampads dagegen werden nun der Reihe nach abgetan³⁴⁾: „Es ist nirgends in der Schrift von dem Leib die Rede im Sinne der „Gestalt des Leibes“ oder der bloßen Bedeutung. Wo würde man enden, wenn man die Schrift also drehen und wenden wollte nach eigenem Gutdünken? Dann heißt es ja wohl auch bald nicht mehr: dies ist mein lieber Sohn, sondern: dies ist das Zeichen meines lieben Sohnes. Der Geist, der also spitzig sucht die Weise des Sakraments, hat es offenkundig im Sinn, „er wollte uns gern den natürlichen Menschen Christum ins Fleisch geboren, und das äußerliche Wort, daß man leiblich prediget, nehmen“. Es ist Teufels List dahinter, wenn man immer fragt, was denn das leibliche Wort sei³⁵⁾. „Ist es nicht der Buchstabe? hat es nicht Silben? Jawohl ja. Es fehlte nicht viel, daß er sagte, was ist der natürliche Mensch Christus, ist er nicht Fleisch und Blut? Aber das Fleisch ist kein nütze (Joh. 6).“ Damit berührt Brenz die Kardinalstelle der symbolischen Sakramentslehre. Das große Mißtrauen, mit dem man lutherischerseits diesem Argument gegenüberstand, beherrscht auch ihn völlig. Es ist ein teuflischer Anschlag, sich zu verstecken unter das Wort der Schrift und in dieser Engelsgestalt die Wahrheit des Sakraments zu untergraben. Das ist derselbe Geist, mit dem man im Bauernkriege zu kämpfen hatte: „Saben wir die Bosheit nicht zu unseren Zeiten gesehen und erfahren in den aufrührerischen Bauern? Erstlich stellte er sich so, als wollte er das Evangelium retten und wollte die armen Leute von ihrer Beschwerde entbinden und freimachen, unterdes trachtete er, wie er Meineide, Raub, Mord und alles Unglück anrichtet. Also tut der Geist auch, der das Wort Gottes zerreiſet, stellet sich als wäre es ihm ernst, den rechten Brauch des Sakraments zu lehren und hat doch etwas

³⁴⁾ Bis E IIIb (C ja).

³⁵⁾ E IVa (C ja).

ganz anderes im Sinn³⁶⁾. Hat man sich diesem Geist einmal geöffnet, dann ruht er nicht eher, bis daß er die ganze christliche Wahrheit, ja die Wahrheit Christi selbst zur Lüge gemacht hat. Im weiteren Verlauf entwickelt das Syngramma sodann den Begriff der Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gleichsam umgekehrt noch einmal aus dem Glaubensbegriff — eine Art ontologischer Beweis für die Realpräsenz, wie Köhler das genannt hat³⁷⁾. Der Gedankengang ist folgender³⁸⁾: Man kann nicht leugnen, daß der Glaube das Blut Christi trinkt und sein Fleisch ißt. Denn nach Joh. 6: mein Fleisch ist eine wahrhaftige Speise und mein Blut ein wahrhaftiger Trank, genießt der Glaube das Fleisch und das Blut Christi. Wenn nun aber der Glaube das Fleisch ißt und das Blut trinkt, so folgt nach Brenz daraus, daß Fleisch und Blut dem Glauben gegenwärtig sein müssen. Denn wären sie nicht gegenwärtig, so könnte man weder das Fleisch essen noch das Blut trinken, so könnte auch nicht geglaubt werden, denn niemand kann Gott essen, d. h. glauben, Gott ist ihm denn gegenwärtig. Diese Sätze wären unverständlich, wenn sie nicht sofort gestützt würden durch die Erklärung des Begriffes der Gegenwart Gottes³⁹⁾. Brenz unterscheidet zwischen einer Gegenwart, „damit Gott alle Dinge erfüllt“ und einer Gegenwart durchs Wort im Glauben: „wer macht aber dem Glauben Gott also gegenwärtig (denn hier reden wir nicht von der Gegenwärtigkeit, damit Gott alle Dinge erfüllet, sondern wie er gegenwärtig ist den Gläubigen) denn das Wort? Denn eben wie er durchs Wort wird erklärt, also wird er auch durchs Wort gegenwärtig vorgetragen.“ Das Wort aber ist, wir hörten das bereits⁴⁰⁾, Christus selber. „So denn nun das Wort

³⁶⁾ E IVa (C 1a).

³⁷⁾ Köhler a. a. O. S. 131.

³⁸⁾ Syngramma F IIIb (C 4b).

³⁹⁾ Ebenda f.

⁴⁰⁾ u. ⁴¹⁾ Ebenda.

dem Glauben Gott gegenwärtig macht mit allen seinen Gütern, warum sollte das Wort dies nicht auch tun mit dem Leib und Blut Christi, da das die Geschenke sind, durch die wir aus dem Tode, der Sünde, der Hölle und des Teufels Rachen gerissen sind⁴¹⁾?" Dieser Tatbestand wird aus der Analogie zu der Vergebung der Sünden durch die Apostel, d. h. die Schlüsselgewalt⁴²⁾, die in nichts anderem ruht, als in dem Wort Christi (dem Wort, das er selbst ist) — denn er allein vergibt die Sünde, die Jünger vergeben sie nur kraft des Wortes von der Vergebung der Sünde, nicht kraft ihrer eigenen Gewalt) deutlich: „Was hindert es aber, daß es hier nicht auch also zuginge mit dem Leib und dem Blut Christi wie mit der Vergebung der Sünde.“ „Denn eben wie Christus allein vorbehalten ist, die Vergebung der Sünden, der da sitzt zur Rechten des Vaters und ist doch durchs Wort also zugerichtet, daß sie soll in alle Welt durch die äußerliche und leibliche Stimme der Apostel ausgebreitet werden, also ist der Leib und das Blut allein Christi selbst: der da sitzt zur Rechten des Vaters und befiehlt doch gleichwohl dem Wort: das ist mein Leib, das ist mein Blut, daß man das Fleisch und Blut Christi durch Brot und Wein äußerlich solle austeilen. Denn so uns Vergebung der Sünden geschenkt ist, warum sollte uns nicht auch das Fleisch und Blut geschenkt sein, durch welche beide die Vergebung der Sünden gegeben ist. Sind es aber Geschenke, so folgt notwendig, daß man sie nach Art und Weise der Geschenke austeilt. Sie können aber nur durchs Wort ausgeteilt werden, wie aus dem Vorhergehenden offenbar wird. „Derhalben, so das Wort uns den Leib und das Blut gegenwärtig macht, wer will ihm wehren, daß es das nicht sollte zum Brote bringen, was es bei sich hat? wenn das Wort (das ist mein Leib) auf das Brot gerichtet wird.“

Damit ist der Höhepunkt der Ausführungen erreicht, die

⁴¹⁾ Syngamma etc.?

⁴²⁾ G Ib (C 6a f.).

übrigen Einwände Oecolampads bedürfen lediglich der formellen Zurückweisung: Die logische Unmöglichkeit, daß zwei Substanzen an einem Ort sein können, wird erledigt mit dem Sinweis auf das Wunder⁴³⁾. Aristoteles hat hier nicht das Wort. Der Glaube aber kennt keine logischen Unmöglichkeiten, denn der Glaube hängt am Wort und tut Augen und Ohren zu: Gib dem Glauben ein Wort und er versteht noch ganz andere Dinge!⁴⁴⁾ Er versteht ja auch, daß Sünde keine Sünde ist und der Tod kein Tod. Freilich ist das Abendmahl wider die Vernunft, dennoch aber hält der Glaube daran fest, weil er das Wort hat: das ist mein Leib. Auch der Einwand, die Realpräsenz bedeute eine neue Kreuzigung Christi⁴⁵⁾, verfängt nicht. Es handelt sich gar nicht um ein neues Kommen Christi ins Fleisch, sondern um eine Gabenverteilung (*doni distributio et dispensatio*), genau so wie auch Friede und Vergebung der Sünde ausgeteilt werden. Das wird verdeutlicht an dem Beispiel des Lehrers⁴⁶⁾, der seinen Willen gleichsam in das Wort einschließt und verteilt an die Zuhörenden, ihn aber dennoch gleichzeitig immer bei sich behält. Kann nun aber ein Mensch seinen Sinn und seine Meinung in das Wort legen und einschließen, warum sollte dann Christus es nicht vermögen, seinen Leib und sein Blut in das Wort einzuschließen und durch das Brot und den Wein auszuteilen? Auch das bedeutet nichts, daß man folgere, daß dem also mit dem Brote verbundenen Leibe daselbe widerfahren müsse, wie dem Brote⁴⁷⁾, denn das Brot ist nicht deshalb der Leib Christi, weil es Brot ist, sondern, weil es das Wort hat. Darum kann der Leib auch nicht äußere Zufälle (Verdauung usw.) erleiden. Er ist Leib lediglich, sofern das Wort es sagt, jenseits aller Accidentien, die

⁴³⁾ G IIb (C 7a f.).

⁴⁴⁾ J XIIb (D 7b).

⁴⁵⁾ K Ib f. (E 2b).

⁴⁶⁾ Ebenda.

⁴⁷⁾ G IVb (D 1a).

dem Fleische zukommen. Es ist diese Realität etwa vergleichbar der Gewalt des Schlüssels über ein Haus oder der eines Szepters⁴⁸⁾. Wenn aber Decolampad argumentiere, daß die AT-Väter diese Realität nicht gekannt hätten und dennoch selig geworden wären, und was dann die Realpräsenz noch besonderes bedeute⁴⁹⁾, so wäre dasselbe zu sagen im Blick auf die Fleischwerdung Christi. Wozu bedürfen wir dann überhaupt der leiblichen Gegenwart Christi, könnte dann gefragt werden. An dieser Stelle nimmt Brenz noch einmal Gelegenheit, ausführlicher zu werden. Es handelt sich um seinen Offenbarungsbegriff⁵⁰⁾: Die Väter sind durch den Glauben selig geworden, aber auf Grund derselben Versöhnung in Christus in dem ewigen Ratschluß Gottes, für den tausend Jahre ein Tag sind. Diese Versöhnung war abbildweise dargestellt in den Opfern des alten Bundes und nur dem Glauben erkennbar. Wir aber leben nicht mehr im alten, sondern im neuen Bunde. Die Väter sind zwar im Glauben nicht weniger gewesen als wir, denn es ist ein Glaube, unser und der der Väter, sie sind aber viel weniger gewesen im Wort und Werk, d. h. in der Offenbarung Christi und der Erklärung seines Wortes. Fragt man aber, was denn das fleischliche Essen nütze, wo doch die Väter es offenkundig nicht hatten und dennoch selig geworden sind, so ist zu antworten mit der Gegenfrage, ob denn das fleischliche Hören des geoffenbarten Evangeliums etwas nützen könne, wo doch die Väter es ebenfalls nicht kannten. Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, trotzdem es mit Buchstaben, Silben und leiblicher Stimme gepredigt wird, ja gerade darin wird uns seine Kraft vermittelt. „So nehmen wir auch im Abendmahl den Leib Christi zur Speise, zwar nicht im Sinne Berengars, als ob wir den Leib Christi mit den Zähnen beißen und brechen, sondern wir handeln, brechen,

48) Ebenda.

49) H Ia (D 2a).

50) G IVb—J Ia (D 2a ff.).

essen und beißen mit, den Zähnen das Brot als Brot, den Leib aber nehmen wir, indem daß wir das Wort nehmen⁵¹⁾: Aber was soll eigentlich noch diese letzte Sicherung? Warum soll man nicht sagen, der Leib Christi wird mit den Händen gehandelt und mit den Zähnen zerbissen? In der Tat „und dieweil das Brot der Leib Christi wird durchs Wort, warum sollte dem Brot nicht zufallen, sintemal es Christi Leib ist, alles was dem Leib zufällt. Auch dieweil der Leib Christi zum Brote durchs Wort getragen wird, warum sollten sich nicht auch zum Leibe reimen, was sich zum Brote reimet⁵²⁾“. Solche Worte stehen auf des Messers Schneide, und man kann die religiöse Kühnheit, die in ihnen zutage tritt, nur bewundern. Das Wie der Vereinigung von Leib und Brot bleibt freilich ein Wunder, aber dies Wunder ist kein anderes als das der Menschwerdung: das Wort ward Fleisch. Es folgt noch die Auseinandersetzung mit den der vorgetragenen Lehranschauung scheinbar widersprechenden Schriftstellen. Gemeint ist dabei der „locus, ad quem velut ad sacram anchoram adcuritis omnes, quodquod panem esse corpus Christi negatis“, die Stelle Joh. 6, 63 und im Zusammenhang damit 2. Cor. 5, 16⁵³⁾. Es ist allerdings richtig, daß das Fleisch allein nichts nütze ist, aber wenn der Geist zum Fleisch hinzukommt, so ist es sehr nütze. Denn sonst wäre das Wort nicht Fleisch geworden, auf daß es in uns wohnte. Und mit der schon erwähnten⁵⁴⁾ Abwehr der Erinnerung an das altkirchliche *sursum corda* schließt dann mit dem Wunsche auf Beilegung des Streites diese eindrucksvolle erste Schrift.

⁵¹⁾ J Ia (D 6a).

⁵²⁾ Ebenda b.

⁵³⁾ J IIa (D 7a).

⁵⁴⁾ s. § 2 Anm. 1.

2.

Machen wir uns, bevor wir dazu übergehen, die Streitpunkte im einzelnen darzulegen und zu erwägen, noch kurz die Gedankengänge über das Abendmahl deutlich, wie Brenz sie im Joh.-Kommentar 1527 entwickelt hat.

Obwohl er mit Luther urteilt, das sechste Kapitel des Evangeliums habe keine direkte Beziehung zum Sakramente⁵⁵), sieht sich Brenz veranlaßt, seine Lehre hier vorzutragen. Sie steht auf zwei Grundvoraussetzungen: 1. der Voraussetzung edere = credere⁵⁶), d. h. Christi Fleisch essen und sein Blut trinken, bedeutet nichts anderes als glauben an Christus, der für unsere Sünde gelitten hat. Aus demselben Glauben wurden auch die Patriarchen selig: „sie tranken alle von dem geistlichen Felsen, der ihnen folgte; der Fels aber war Christus. Gäßen sie nicht sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken, d. h. hätten sie nicht an Christus geglaubt, so wären sie niemals gerechtfertigt worden⁵⁷“. „Es müssen alle, die selig werden wollen, das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken, d. h. glauben an Jesus Christus⁵⁸)“. Daß das in keiner Weise spiritualistisch gemeint ist, wird deutlich, wenn Brenz den Vers interpretiert: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quicquam⁵⁹). Dreierlei Auslegungen dieses Satzes meint er unterscheiden zu können: *E i n i g e*⁶⁰) meinen, daß in einer gewissen Antithese Fleisch und Geist miteinander verglichen werden, so daß der Sinn der wäre: das Fleisch, d. h. der fleischliche Verstand, fleischliche Kräfte, fleischlicher

⁵⁵) Ich benutze die Ausgabe: In D. Joannis Evangelion, Johannis Brentii Exegesis, Hagenaë, per Johan. Sece. 1530. Bibl. Brent. S. 16, Nr. 42. Zur Stelle S. 116 B.

⁵⁶) Ebenda S. 113 A.

⁵⁷) Ebenda.

⁵⁸) S. 113 B.

⁵⁹) Ebenda S. 114 B ff.

⁶⁰) Ebenda S. 115 A.

Geist, fleischliches Essen nützen gar nichts zur Erlangung des wahren Lebens, vielmehr der Geist macht lebendig. Das wäre die zwinglische Lehre, die strenge Parallelisierung der beiden Sphären fast ohne eine Bezogenheit aufeinander. — D a n e b e n steht die von Brenz selbst im Syngramma entwickelte Lehre, die sich vor allen Dingen an den augustiniſchen Satz anschließt: Das Fleisch allein nützt nichts: caro per se nihil prodest, si carnaliter videatur, audiat, sentiatur, tractetur et dentibus dilaceretur⁶¹⁾. „Es nützt aber sehr viel, ja es ist notwendig, wenn das Wort (der Geist bei Augustin), das vom Fleische gesprochen wird und zum Fleische hinzutritt, geglaubt wird⁶²⁾“. Daneben gibt es eine dritte Deutung, derer nämlich, „die es kraft dieses Wortes wagen, aus dem Sakramente des Abendmahls Blut und Leib Christi zu beseitigen, indem sie sagen: deshalb sei in dem Sakramente des Brotes nicht der Leib, weil das Essen des Fleisches nichts nütze⁶³⁾“. Aber man muß unterscheiden zwischen einem Ekapernaitischen Essen des Fleisches Christi und einem im Glauben. Jenes ist ebenso unnütz, wie dieses nützlich ist, „es nützt aber sehr viel, im Mysterium des Glaubens und mit den Zähnen des Herzens empfangen⁶⁴⁾“.

2. Die zweite Voraussetzung ist der Satz: Christus hat seinen Leib und sein Blut nicht nur für uns (pro nobis) d a r g e b r a c h t, sondern er hat ihn uns selbst (nobis)⁶⁵⁾ g e g e b e n. Denn vergeblich wäre er als Kind geboren für uns, wenn er nicht auch in uns geboren wäre. Das soll heißen, es muß zu einer eigentlichen Übergabe der Gabe an uns kommen, wenn die Gabe für uns nicht wertlos bleiben soll. Wie aber kommt es nun zu dieser Übergabe? Durch Wort und Glaube, ist die Antwort⁶⁶⁾. Die göttlichen Gaben im Abendmahl sind Leib und Blut Christi. Sie werden durch die Predigt der Worte: nehmet, esset, das ist mein Leib, der

61) 62) 63) 64) Ebenda S. 116 A f.

65) Ebenda S. 120 A.

66) Joh.-Komm. S. 120 A.

für euch gegeben wird, dem Glauben hingegeben. Wozu aber bedarf es dann noch besonders der äußeren Elemente von Brot und Wein, möchte man weiter fragen. Brenz antwortet wie im Syngramma: So gut durch die Predigt der Worte unserm Glauben Leib und Blut Christi geschenkt werden, so gut auch durch Brot und Wein, quando haec duo sermonis appendices sint⁶⁷⁾. So entspricht es der ratio sacramentorum, die nicht bloße Zeichen sind, sondern die Wahrheit und Wirklichkeit, die sie bezeichnen, durch und mit sich selber zur Austeilung bringen⁶⁸⁾. Mit dem Munde wird nur Brot und Wein empfangen, „der Mund des Glaubens aber empfängt mit seinem Sinn Leib und Blut⁶⁹⁾“. Weitere Frage: Wie aber kann man sagen, das Brot sei der Leib?⁷⁰⁾ „Es kann nur so gesagt werden, weil durch das Wort der Leib Christi unserm Glauben tatsächlich ausgeteilt wird.“ — Brenz erklärt das des Näheren an dem von Luther gebrauchten Bilde von dem Kind in der Wiege...⁷¹⁾. — „Zweierlei wird uns im Herrenmahl angeboten: Brot und Leib, der Leib aber wird allein genannt, weil er das Wichtige ist in dieser Austeilung⁷²⁾“. — Das Brot wird in den Einsetzungsworten ein „Sein“ genannt, als „Instrument und Mittel, durch das unserm Glauben der Leib vere et praesenter gegeben und verteilt wird⁷³⁾“. — Es handelt sich dabei um die bekannte Redeform⁷⁴⁾: „wie wenn ich einem Gastfreund einen Krug mit Wein gebe und sage: nimm, das ist dein, während doch tatsächlich der Krug nur das Instrument für den Wein ist.“ ... Auf alle Fälle aber ist das Brot Leib und bedeutet ihn nicht nur, weil der Leib ja wirklich

67) Ebendasselbst.

68) Ebenda B.

69) Ebenda S. 121 A.

70) Ebenda B.

71) u. 72) Ebenda S. 122 A.

73) Ebenda B.

74) u. 75) Ebendasselbst.

da ist: Igitur panis est corpus et non tantum velut absens corpus significat⁷⁵⁾, und in diesem Sinne ist das Brot dann eine Speise des Glaubens zu nennen⁷⁶⁾. Aber, letzte Frage: wie empfangen wir ihn? — In coena corpus Christi sensui fidei, non sensui oris aut ventris corporalis dispensatum est —⁷⁷⁾. Geistliche Speisung geschieht also im Abendmahl. Die Himmelfahrt Christi bedeutet dagegen nicht Beschränkung, wie die Gegner meinen, sondern gerade Bestärkung und Bestätigung dieser Anschauung⁷⁸⁾: — „Ascendit enim ideo super omnes coelos, ut omnia impleret et daret dona hominibus.“ Denn das Sitzen zur Rechten Gottes bedeutet nichts anderes als: „esse cum patre aequalis potentiae, maiestatis et imperii ac tam late dominari, quam late pater dominatur⁷⁹⁾“. — Ja nur so ist es möglich, daß Christus selbst als Spender im Abendmahl zugegen ist, ... sua ipsius manu seine Gaben austheilt. — Für das Verständnis des ascendit ad coelos beruft sich Brenz des Näheren auf Luthers „herrlichen Sermon“⁸⁰⁾. — Wir fassen zusammen: Brenz streitet in diesem ganzen Zusammenhang gegen das Mißverständnis einer sinnlich-fleischlichen Niesung des Leibes und Blutes Christi. Sein Satz edere = credere sollte dies Mißverständnis beseitigen. Nicht losgelöst, an und für sich gegeben, ist der Leib und das Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig, sondern — und das ist seine positive Behauptung — auf dem „Wagen des hl. Geistes“, d. h. durch das Wort. Das Wort trägt es mit sich. In der Konsequenz dieser Linie kann aber ebenso wohl die Behauptung der Niesung der Ungläubigen, wie umgekehrt eine spiritualisti-

⁷⁶⁾ Joh.-Komm. S. 123 A.

⁷⁷⁾ Joh.-Komm. S. 124 B.

⁷⁸⁾ Ebenda S. 125 B. Die gleiche Antwort hatte auch das Syn-
gramma gegeben.

⁷⁹⁾ Joh.-Komm. S. 125 B.

⁸⁰⁾ Ebenda S. 126 A.

sche Geringschätzung der Sakramentselemente liegen. Brenz meinte nicht die eine noch die andere Konsequenz, er meinte offenbar etwas Drittes zwischen beiden. Versuchen wir nun dieses Dritte selbst näher zu bestimmen, dann stehen wir zunächst vor der Aufgabe, die Hauptstreitpunkte noch etwas deutlicher hervorzuheben.

d) 1.

Oecolampad hatte in sehr geschickter Weise seine Angriffe gegen die lutherische Realpräsenzlehre versteckt hinter eine Polemik gegen Petrus Lombardus oder etwa auch Joh. Damascenus⁸¹⁾. Daß es „nun sehr eigentümlich berührt, daß die Syngrammatisten Oecolampads Buch schlechthin als gegen sie gerichtet, auffassen⁸²⁾“, kann man doch wohl nicht finden. Oecolampad meinte ja nichts anderes als die lutherische Abendmahlslehre, wenn er sich gegen die Sentenzen ereiferte. Mit allem Nachdruck wehrt denn auch das Syngamma die heimliche Gleichsetzung der Lehre von der Realpräsenz mit der römischen Lehre ab. Mit Unrecht, sagt es, werde so die lutherische Lehre mit dem römischen Irrtum vermischt, als ob Luthers Lehre nichts anderes sei, als eine Verneuerung alter bekannter Irrlehren: — „Gleicher Meinung hast du uns in deinem Buch verglichen und unsere Sache vermengt mit dem teuflischen Greuel der päpstlichen Messe. Folgt es aber auch, daß wir darum sollten das unchristliche Wesen der Messe loben, wenn wir sagen, das Brot sei der Leib Christi? Nimmermehr! Denn wir je daran sind, mit hohem Fleiß, daß wir durch das Wort des Herrn von unsern Gemeinen denselben Greuel und teuflischen Abgott austreiben möchten. Wir befeisigen uns und Gott gibt seine Gnade dazu ...⁸³⁾“. Es lag ja auch allzu nahe, die

⁸¹⁾ Syngamma B IIIa (A 4a).

⁸²⁾ W. Köhler, Zwingli u. Luther a. a. O. S. 128.

⁸³⁾ Syngamma B IIIb (A 4a f.).

Lehre von der Realpräsenz als römische Irrlehre bei den Gemeinden zu verdächtigen. Und von zwinglischer Seite aus ist das wahrhaftig zur Genüge geschehen. Man kann es deshalb dem Syngamma nicht verdenken, wenn es hinter Oecolampads Vorgehen: statt offen gegen die lutherische Abendmahlslehre vielmehr die Lehre des Lombarden aufs Korn zu nehmen, eine absichtliche Verdächtigung erblickt. Für Brenz liegt hier der erste Hauptpunkt des Streites. Er mußte es zeigen, daß seine Lehre nichts zu tun habe mit der römischen. Noch im Johannis-Kommentar hat er sich ausdrücklich gegen diese Verdächtigung wehren zu müssen gemeint. Er bemerkt hierüber die Summa controversiae de sacramento Coenae⁸⁴): „non quaerimus, an panis substantia mutetur in corporis substantiam ut praeter accidentia, quae sic vocant, nihil remaneat in pane“. Der Streit geht nicht darum: „de his nugis disputent vani Papistae, qui ex quovis quodvis fingunt“ — auch nicht darum: — „an in pane ita carnaliter corpus subsistat, quemadmodum ratio humana in pane corpusculum quoddam imaginari solet: In hac nugaci imaginatione occupet sese prudentia carnis, admiretur inversam rerum naturam Aristoteles quispiam“ — nein: „nos fidei, non rationis humanae causam tractamus. . . .“ Und man kann es ihm ohne weiteres glauben, daß das „nicht erst eine spätere Einschränkung des Streitobjektes“ war (wie Köhler meint⁸⁵)), sondern das Programm seiner Gedankenentwicklung von Anfang an. Er hätte sonst gar nicht die innere Möglichkeit gehabt, schon im Syngamma so entschieden jede Vermischung mit der katholischen Lehre abzulehnen. Das Positive, das Brenz gegen die Gleichsetzung der Realpräsenzlehre mit der römischen zu sagen hat, ist dies: das Abendmahl ist uns zum Nutzen gegeben, es ist ein Geschenk an uns, m. a. W. die starke Betonung des Sakramentes als

⁸⁴) Joh.-Komm. S. 119 A.

⁸⁵) W. Köhler, Zwingli u. Luther, S. 128.

Gabe Gottes und damit den Evangeliumscharakter des Sakramentes. In dem Kampfe darum aber geht es praktisch um den Begriff des Wortes Gottes.

2.

Der Fundamentalsatz der Brenzischen Lehre besagt, daß das Wort Gottes nicht nur ein leeres, äußeres Zeichen der Dinge sei, daß es vielmehr nie ohne die Dinge sei, von denen es redet. Denn das Wort Gottes schließt die Dinge, von denen es redet, zugleich in sich ein, hat und bringt sie uns wirklich, so daß im Abendmahl z. B. wirklich der Leib und das Blut Christi kraft des Wortes zugegen ist. „Also ist es auch, wenn Christus sagt: Mein Leib wird für euch gegeben und mein Blut wird für euch vergossen, so schließt und verknüpft er in das Wort den Leib und das Blut (wer es liest, der verstehe es recht) also hart, daß, wer das Wort ergreift, hält und glaubt, der ergreift, empfängt, hält und hat den wahren Leib und das wahre Blut Christi.“ Ja, so konsequent wird die Immanenz der Heilsgüter im Worte zum Ausdruck gebracht, daß die besondere Bedeutung des Sakramentes geradezu aufgehoben erscheint: Sätze der Herr nur die Worte gesagt: Mein Leib wird für euch gegeben und mein Blut wird für euch vergossen, so würden diese Worte den wahrhaften Leib und das wahrhafte Blut (d. h. den Leib, der für uns gegeben ist und das Blut, das für uns vergossen ist) in sich schließen und uns darreichen⁸⁶). Wenn der Herr zum Sichtbrüchigen sagt: Deine Sünden sind dir vergeben, so ist in dieses Wort die Vergebung der Sünden eingeschlossen und wird dem Sichtbrüchigen in und mit diesem Worte wirklich und wahrhaftig übergeben⁸⁷). Und wenn die Jünger auf Grund des Wortes ihres Herrn sagen:

⁸⁶) Syngamma C IIa (A 6b).

⁸⁷) C IIb (A 7b).

Friede sei diesem Hause! so geschieht es, daß Friede wird. Wenn der Herr sagt zu uns: Ich bin die Auferstehung und das Leben, so wird uns mit diesem Worte wirklich und wahrhaftig die Auferstehung und das Leben z u t e i l. Und endlich, wenn Gott spricht⁸⁸⁾: Ich bin der Herr dein Gott, so gibt sich Gott in dem Wort — dein Gott — selbst ganz mit allen seinen Gütern, denn Gott kann nicht sein ohne sie. „Der halben, wenn er sich im Wort gibt, so gibt er alles, was sein ist. Das Alles jedenfalls, sofern man diese Worte i m G l a u b e n hört und empfängt. Man bedenke, was hier gesagt ist: Leib und Blut Christi werden in eine Reihe gestellt mit: Friede, Vergebung der Sünde und allen übrigen Gütern und Gaben Gottes⁸⁹⁾. „Nam sinobis per Christum donata est vita, si donata est remissio peccatorum, quomodo non et corpus et sanguis donata nobis essent? Carnem enim meam, inquit Christus, dabo pro vita mundi, et alias, sanguis Christi effusus est in remissionem peccatorum. Proinde, ut vita et remissio peccatorum nostra sunt, ita sunt et corpus et sanguis Christi nostra: qui enim fieri posset, ut Christus, qui sese nobis totum quantus, quantus est donavit: non etiam donavit partes suas?“ . . . Christus — totus quantus, quantus est, ist aber, das die Voraussetzung, das W o r t⁹⁰⁾: wohl-gemerkt das geschriebene, gesprochene Wort: „Deum nemo vidit unquam, Filius unigenitus (qui est verbum) ipse enarravit nobis. Et alibi: qui me videt, videt et patrem meum, h. e. qui verbum habet, accipit, credit: deum habet, accipit, credit. Adeoque sic comparatum est ut fides in deum non dirigi possit, nisi verbo, quod est filius dei, neque aliter deus fidei obvius est, quam per verbum. . . . Wir sind am Ziel und verstehen allenfalls, was gemeint ist,

⁸⁸⁾ Ebendasselbst.

⁸⁹⁾ Joh.-Komm. S. 119 B.

⁹⁰⁾ Syngramma F IVa (C 5a).

wenn Brenz von dem Eingeschlossensein des Leibes und Blutes Christi im Wort spricht: Nicht eine magische Neuschöpfung durch das Wort, oder wie immer das vorzustellen wäre, und wenn die einzelnen Formulierungen dem noch so nahe kommen, sondern eine Wirklichkeit Christi selbst, ein Teil des totus Christus. Er selbst ist das Wort und in ihm sind uns alle Güter des Reiches Gottes gleich nahe, die in Gott ewig gleich verborgen sind: Vergebung der Sünden, Leben, Friede, heiliger Geist, Fleisch und Blut Christi, weil er die Offenbarung Gottes ist. Durch das jeweilig bestimmte Wort wird uns das bestimmte Gut (donum) offenbar gemacht, dargeboten, geschenkt: so etwa Leib und Blut Christi in den darauf sich beziehenden Worten, den Einsetzungsworten⁹¹⁾: Denn, „porro cum verbum Deum cum omnibus suis bonis fidei praesentem offerat, cur verbum non idem faceret in corpore et sanguine Christi? quando haec (corpus et sanguis Christi) nostra sunt dona et his e mortis, peccati, inferni adeoque satanae faucibus erepti simus.“ ... Erinnern wir uns hier der vorhin erwähnten Predigt Brenz' über das innere ewige Wort in seinem Unterschied von dem äußeren. Eben das meint Brenz mit dem Wort auch hier: Christus mit allen seinen ewigen Gütern. Wo aber finden wir diese Güter im einzelnen uns geschenkt, übermittelt, dargeboten, wenn nicht in den bestimmten einzelnen Worten? Von zwei Seiten aus wird das „hoc est“ der lutherischen Abendmahlslehre gleichsam heraufbeschworen: Wenn das Wort wirklich und wahrhaftig die Sache, die es bezeichnet, in sich schließt, bringt und übergibt, wenn wirklich das Wort = Schriftwort Kraft Gottes ist, dann muß es zu dem Satz kommen: Leib und Blut ist im Sakramente gegenwärtig. Und wenn es zur Offenbarung der einzelnen Heilsgüter in Christus, der das Wort ist, des bestimmten Ausstellungswortes

⁹¹⁾ Ebendasselbst C 5a, S. 76.

bedarf, dann muß mit und in den Abendmahlsworten Leib und Blut Christi ausgeteilt werden. Wie sollte es denn sonst dazu kommen, wenn nicht in und mit und unter diesen Worten? Bedeutete Brot und Wein lediglich den Leib und das Blut Christi, war es allein die Erinnerung an den Tod Christi, die das Sakrament bewirkte, dann kam es überhaupt nicht zu einer Austeilung und Übergabe Christi an den Menschen, dann wurde die Kluft zwischen Gott und Mensch nicht überbrückt, dann war die Offenbarung in Christus nur eine scheinbare gewesen. Die verborgene, ewige Welt Gottes ist uns offenbar geworden in dem Wort, in Jesus Christus. Sie wäre es nicht, wenn sie uns nicht in den Worten = Schriftworten offenbar wäre. Hier liegt das Prinzipielle des Streites um die Einsetzungsworte. Die Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung in Christus steht in Frage⁹²⁾. Darum geht es.*)

Praktisch versucht Brenz seine eigenen Intentionen zu fassen in Begriffen wie: Zeichen der Tat und der Wir-

*) „Et nisi vana sit conjectura nostra, spiritus ille sacramentarius hoc spirat, hoc machinatur ut nobis Christum externum, verbum subripiat. Huius enim rei pulcherrimum nunc specimen dat dum quaerere solet, quid verbum dei est externum? nonne litera est? nonne sillabas habet? literaene et sillabae nos salvarent? In propinquo est ut dicat, quid Christus externus est, nonne homo est? nonne caro est? Atqui caro non prodest et maledictus qui in hominem confisus fuerit.“ Und⁹³⁾ „quod si vero Satanae tantum licuerit, ut e corpore figuram corporis faciat, nonne pro veritate phantasma, pro re spectaculum inane substituet? Nec hoc fine contentus sese contrahet, sed longius progrediens tentabit etiam ex pace, signum pacis ex remissione, signum remissionis peccatorum facere. Nam cum Christus Apostolis praecepit, ut pacem optarent domui, in quam intrarent et misit ad remittendum peccata malignus contendet, Apostolos non potuisse pacem et remissionem peccatorum auditoribus offerre, quando solus Christus pax sit et remissio peccatorum.“

⁹²⁾ E IIIb f. (B 8b f.).

⁹³⁾ Ebenda selbst.

kung⁹⁴⁾. Das soll heißen, daß Wort und Sakrament auch Zeichen sind und insofern nicht an sich und als solche identisch mit den Dingen, die sie bezeichnen. Aber doch auch nicht so, daß sie l e e r e Zeichen wären, nicht Zeichen abwesender, sondern in und mit ihnen selbst gegenwärtiger Dinge⁹⁵⁾:**)

Primär geht es dabei überall um die Begriffsentsprechung Wort = Offenbarung. Wir haben aber schon gelegentlich gesehen, wie diese Entsprechung über sich hinaus weist und einen weiteren Begriff in Anspruch nimmt, den Glaubensbegriff.

3.

Es ist ja unbestreitbar, daß die Gaben des Sakramentes, Leib und Blut Christi, nicht a l l e n unterschiedslos zuteil werden. Denn das hieße ja doch wieder, das Sakrament zu einem an sich gegebenen zu machen und was würde dann im Ernst und praktisch noch an der katholischen Lehre fehlen? Es ist richtig: Durch das Wort wird der hl. Geist gebracht, aber — und nun haben wir es d a m i t zu tun — er wird nicht a l l e n gegeben⁹⁶⁾: „Nam verbum in omnes gentes spargitur sed revelationem Spiritus verbi Dominus sibi soli

**) „En audis figuratam locutionem, non enim cantharus est vinum, nec vinum manu tangitur, solus enim cantharus manu tangitur. Sed vinum cantharo, veluti instrumento offertur et donatur. Itaque cantharus dicitur esse vinum, non quod significat solum vinum, quid enim profuerit vacuum cantharum offerre, nam hoc esset hospitem irridere, non honorare. Sed quod hoc instrumento, vinum hospiti donetur, ita Christus nobis donat corpus et sanguinem suum, quia vero, ea nobis offert pane et vino instrumentis. Igitur panis est corpus et non tantum velut absens corpus significat: et vinum est sanguis, non tantum absentum sanguinem significans...“

⁹⁴⁾ C IVb (B 1b).

⁹⁵⁾ Joh.-Komm. S. 122 B.

⁹⁶⁾ Syngamma K Ib (E 2b).

reservavit“: Sondern Gott erbarmt sich, wessen er will. Anders gesagt, aber es heißt das bei Brenz genau dasselbe: nur der empfängt die Gabe des Wortes, der glaubt. Denn glauben heißt erwählt sein. In der Folge liegt dann der Ton ganz entscheidend auf dem geistlichen Charakter der Sakramentsgabe: „Dazu so leugnet niemand, daß der Leib nicht geistlich zu essen sei, wenn er den Leib im Brot durchs Wort isset. Es ist auch niemand so närrisch, der da leugne, man müsse das Wort des Evangeliums geistlich im Glauben annehmen, ob er schon mit leiblichen Ohren höre. Und gleich wie der Glaube das Wort, das zu den Ohren eingeht, nach seiner Weise annimmt, also wird auch der Leib, der im Brot genommen wird, nach der Art des Glaubens angenommen.“ Aber, wir wären im Irrtum, wenn wir meinten, Brenz sei im Begriff zu spiritualisieren. Im Gegenteil: „Also es folget nicht, daß darum der Leib Christi nicht im Brote sei, daß man den Leib Christi geistlich essen muß“. Der Glaube genießt im Sakrament den wahren Leib und das wahre Blut Christi. Man muß sich an dieser Stelle einmal klar machen, wie ganz anders Zwingli, um gleich den reinsten gegnerischen Typus zu nehmen, seinen Glaubensbegriff ansetzte. Zwingli stellt sich einmal⁹⁷⁾ ausdrücklich in die Mitte zwischen dem „hoc est corpus meum“ und seinem geliebten „caro non prodest quicquam“ und fragt sich dann, welches von diesen beiden Worten nun durch das andere verstanden werden müsse. Er antwortet: der Glaube ist das Entscheidende. Der Glaube aber entscheidet für das letztere, denn er verweist uns auf Gott, und das ist für Zwingli immer gleichbedeutend mit: Hinweg vom Sichtbaren, hinaus und empor zu dem Geist, der da lebendig macht. Aller Glaube, der sich auf Sichtbares, Gegenwärtiges, Gegebenes richten würde, wäre für ihn eben darum nicht mehr Glaube an Gott. Das ist das hohe Pathos auch seiner Polemik gegen den

⁹⁷⁾ Zwingli Opera, Schuler Schulth. III, S. 252 f.

geistlichen Genuß des Leibes Christi⁹⁸⁾: „Wir meinen, man dürfe auch auf die nicht hören, die, indem sie jene erste Ansicht — die die körperliche, räumliche Gegenwart Christi im Abendmahl lehrt — als baurisch, gottlos und frivol erkannt, so sagen: wir essen zwar das wahre, körperliche Fleisch Christi, aber spiritualiter. Denn sie sehen noch nicht, daß beides zugleich nicht sein kann: ein Körper sein und geistlich gegessen werden. Denn so verschieden sind Körper und Geist, daß, welches von beiden du auch nimmest, so kann es nicht zugleich das andere sein“. Begnügen wir uns hier zunächst einfach mit der Feststellung, daß Brenz allerdings von einem geistlichen Essen des Leibes Christi meinte reden zu müssen, ja daß gerade darin für ihn der Glaube besteht, den wahren Leib und das wahre Blut Christi zu genießen, daß von einem wirklichen Empfangen des Leibes und Blutes Christi, wie es im Abendmahl geschehen soll, gar nicht die Rede sein kann, wenn der Glaube fehlt, daß also von den Ungläubigen Leib und Blut Christi nicht empfangen werden kann. In dem bezeichnenden edere = credere könnten die beiden Seiten auch sofort getauscht werden: wahrhaft glauben tut der, der den wahren Leib und das wahre Blut Christi genießt, so daß umgekehrt aus dem Glauben geradezu die Realpräsenz erwiesen werden kann. „Ich halte es nicht, daß jemand so gottlos sei und dürfe verneinen, daß der Glaube Christi Blut nicht sollte trinken und sein Fleisch nicht essen, denn so sagt er Joh. 6: Mein Fleisch ist eine wahrhaftige Speise und mein Blut ein wahrhaftiger Trank. Wes aber? Des Glaubens, denn der Glaube neußt des Fleisches und Blutes Christi, wenn er rechtschaffen ist. Wenn nun der Glaube das Fleisch isset und das Blut trinket, so muß nothalben folgen, daß Fleisch und Blut dem Glauben gegenwärtig sei. Denn wären sie nicht gegenwärtig, so könnte man weder das Fleisch essen noch das Blut trinken,

⁹⁸⁾ Ebenda S. 249.

auch nicht geglaubt werden, ob dir das baß gefiele, dieweil niemand kann Gott essen, das ist glauben, er sei ihm dann gegenwärtig. Von den Gottlosen ist er weit, darum essen sie Gott nicht, d. i. sie glauben nicht an ihn. Kurzum, wie der Glaube Gott gegenwärtig macht, wenn er an Gott glaubt, also wenn er glaubt, er esse den Leib und trinke das Blut, d. i. er glaube, so müssen Leib und Blut gegenwärtig sein“. Will man das nicht als einen logischen Unfug schlimmster Art einfach von sich weisen, dann wird man gerade in solchen Wendungen die eigentlichen Absichten zu suchen haben. Der Gedanke ist der: Das Wort, d. h. die Einsetzungsworte, machen dem Glauben Fleisch und Blut Christi gegenwärtig. Der Glaube kann also im Abendmahl, d. h. unter den Worten der Einsetzung, gar nichts anderes empfangen als Leib und Blut Christi, weil das Wort Fleisch und Blut Christi und nichts anderes darreicht. Von einem rechtschaffenen Glauben im Sakrament kann also gar nicht die Rede sein, abgesehen von dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi. So kommt in der That der unerhörte Schluß zustande: „Wenn nun der Glaube das Fleisch isset und das Blut trinket, so muß nothalben folgen, daß Fleisch und Blut dem Glauben gegenwärtig sei.“ Wären sie es nicht, dann könnten auch Fleisch und Blut nicht genossen werden und das hieße den Glauben gegenstandslos machen. Auf der anderen Seite: Würde Fleisch und Blut dargereicht werden, aber der Glaube fehlen, dann käme es nicht zu einem Essen und Trinken, die dargebotene Gabe nicht zur Übergabe an den Empfänger, d. h. sie wäre nutzlos zum mindest, wenn nicht gar schädlich. Brenz beruft sich hierfür immer wieder einfach auf Paulus: Wer aber unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selbst das Gericht⁹⁹⁾: „Caeterum, si infidelis de illo pane edat et de poculo bibat, reus erit corporis et sanguinis Domini et iudicium

⁹⁹⁾ Joh.-Komm. S. 126a A.

sibi edit et bibit, non dijudicans corpus Domini ...“
 ... Daß das ein Akt der Verlegenheit sein soll, wie Köhler meint¹⁰⁰⁾, kann ich gerade nicht finden. Es liegt für Brenz ganz klar¹⁰¹⁾: „Nam caro, hoc est, vel carnalis dilaniatio, vel omnes carnales hominum vires, vel omnia carnalia et externa, quantumcumque alioqui sancta sint, nihil prosunt, si sine fide et Verbo comprehendantur. Ita manna externum nihil profuerit, si Verbum mannae non credideris. Ita baptismus, ita Coena Dominica, nihil proderunt, si Verbum et promissiones aut potius exhibitiones illorum sacramentorum non acceperis fide ...“. Hält man sich beides vor Augen, die Möglichkeiten des Wortes einerseits und die des Glaubens andererseits: das Wort als das Offenbarungsmittel schlechthin = als die Vergegenwärtigung des Heilsgutes und der Glaube als seine Gegenwärtigkeit und Wirklichkeit, dann sieht man, wie beide Begriffe hinzielen auf jenes Dritte, auf eine göttliche Wirklichkeit zwischen beiden Möglichkeiten, die ebensosehr eine göttliche Wirklichkeit ist, als eben eine *W i r k l i c h k e i t*, ebensosehr geistlich als leiblich: eine Geistleiblichkeit oder Leibgeistlichkeit, wenn es so etwas geben könnte: eben die Wahrheit des Wortes und die Wirklichkeit des Glaubens. Der Glaube ist die durch das offenbarende Wort dargereichten Güter. Wenn wir uns von hier aus die begrifflichen Folgen klarmachen, die dieser Satz von selbst aus sich heraus entwickeln mußte, dann fragen wir auch hier nach dem Technischen des Streites. Denn es ist praktisch ja nicht etwa über die Theorie des Glaubens gestritten worden (Brenz entwickelt ebensowenig eine Theorie seines Glaubens, wie er eine Theorie vom Worte entwickelt hat), sondern praktisch ist gestritten worden positiv über das geistliche Essen des Fleisches Christi und negativ, aber das war nun nichts anderes, über den Genuß

¹⁰⁰⁾ W. Köhler, a. a. O. S. 114.

¹⁰¹⁾ Joh.-Komm. S. 126 B.

durch die Ungläubigen. Versuchen wir noch, diesen Streitpunkten selbst ein wenig näher zu treten. Wir sahen: Brenz lehrt nicht nur ein Essen des Leibes Christi dem Geiste nach — alle Konsequenzen seines Wortbegriffs und der diesem zugrunde liegenden Theorie von der Offenbarung zwangen ihn zu der Behauptung von dem Essen des Leibes Christi dem Fleische nach — vielmehr: dem Glauben wird der Leib dargereicht und pro ratione fidei wird er im Brot und Wein gegessen, nicht anders, als ob er bloß durch das Wort dargereicht wäre. Das Brot als Brot wird mit dem Munde gegessen, der Leib aber durch das Wort in Brot und Wein dem Glauben dargereicht, vom Glauben empfangen¹⁰²): „Quod edimus intrat ventrem, quod credimus intrat mentem . . .“. Gleichwie das Brot als solches Speise des Leibes ist, so ist der Leib Speise der Seele¹⁰³): „Daher kommt es, daß der Leib gebrochen wird und bleibt gleichwohl der Leib in seiner Ganzheit und das Brot gibt das Leben, dieweil Christi Fleisch, welches jetzt durchs Wort zum Brot kommt, Leben gibt der Welt und bleibt doch das Brot in seinem Wesen, das es zuvor gehabt hat“. Dieser an Zwingli erinnernde Parallelismus von Brot und Leib im Sakrament, demzufolge Brenz auch gelegentlich unbefangen genug sagen konnte, das Brot *b e d e u t e* den Leib, gemäß der Analogie der leiblichen Speisung des irdischen Leibes mit der Speisung der Seele durch den Leib Christi, ist auch im Joh.-Kommentar zu finden¹⁰⁴): „Est enim duplex homo internus et externus. Spiritualis et carnalis. Proinde in sacramento offertur per verbum interno et spirituali homini, suum bonum, hoc est, spirituale. Externo autem, suum hoc est, externum“. „At caro et sanguis sunt vere cibus et potus spirituales, proinde, ut per verbum, ita etiam per sacramentum fidei offeruntur, et dantur corpus et sanguis . . .“.

¹⁰²) Joh.-Komm. f. S. 120 B f.

¹⁰³) Syngramma J Ib (D 6b).

¹⁰⁴) Joh.-Komm. S. 120 B.

„. . . corporis os accipit panem et vinum sensu, praeter panem enim et vinum aliud non sentit: os fidei accipit suo etiam sensu corpus et sanguinem Christi . . .“. Aber was bedeutet das? Man muß sich klar sein, worauf es Brenz ankommt. Er will ja weder eine Wandlungslehre behaupten, noch eine symbolische Auffassung vom Abendmahl. Die besorgte Frage des Vecolampad, wie denn dieses Dritte geschehen könne, was er dann behauptete, ist ihm einigermaßen unverständlich¹⁰⁵): „Und bedarfst der Sorge nicht, lieber Vecolampad, daß sich jemand dieweil unnütz bekümmere, mit dem Mirakel, wie es zugehe, daß der Leib dem Brote vereinigt werde, welches wir nicht loben könnten, wenn es geschehe, und wenn es schon geschehe, was sollte es sein? Sollten wir darum sagen, das Brot sei nicht der Leib?“ Dafür beruft er sich einfach auf das Wunder des Wortes. Was Brenz behaupten will, ist eine geistliche Speisung der Seele mit dem wahren Leib und Blut Christi. Genau, wie bei Luther, darf man auch bei ihm weder Formulierungen, die hart an die Wandlungslehre angrenzen, noch solche, die sich nahezu mit spiritualistischen Wendungen decken, aus dem Zusammenhang der ganzen Anschauung herausnehmen. Was er suchte, war weder das eine noch das andere, nicht das Mirakel oder ein religiöser Materialismus, aber auch nicht das Symbol oder ein frommer Intellektualismus. Genau in der Mitte zwischen beiden liegt das, was er die geistliche Speisung der Seele durch den wahren Leib und das wahre Blut Christi nannte¹⁰⁶): „Also ist das Brot des Abendmahls durchs Wort der Leib Christi, aber wir suchen in ihm nichts Leibliches noch Fleischliches, nicht daß wir den Bauch füllen, essen wirs, sondern daß wir die Seele weiden“. Galt es diesen Satz zu verteidigen gegen den Verdacht auf Verdinglichung des Religiösen, gegenüber solchen etwa, die da

¹⁰⁵) Syngramma J Ib (D 6b).

¹⁰⁶) Ebenda K IIb E 3b).

sagen¹⁰⁷): „Die Christen werden fleischlich, wenn sie Christi Fleisch essen“, dann antwortet er mit dem Hinweis auf den Wortcharakter des Fleisches Christi¹⁰⁸): „Denn es ist viel ein ander Ding, aus dem Fleische Adams geboren werden und aus dem Fleisch Christi. Alle, die aus Adam sind, die sind Fleisch und Erde. Wiederum alle, die aus dem Fleisch Christi sind, d. i., die das Fleisch Christi nicht allein essen im Brot des Abendmahls, sondern glauben auch, die sind geistlich“. Das Fleisch Christi wird uns durchs Wort mitgeteilt, genau wie der hl. Geist oder die Vergebung der Sünden uns mitgeteilt werden durchs Wort¹⁰⁹): „So nun der hl. Geist auf seinem Wägelein, dem Wort, zu uns fährt und bleibt doch gleichwohl ewiger Gott bei Christo, der zur Rechten des Vaters sitzt. Wie sollte durch das selbige Wort nicht auch zu uns fahren und kommen der Leib und das Blut Christi, sintemal doch der hl. Geist Christo viel näher ist, auf unsere Weise zu reden, denn sein Leib und Blut. Oder denkst du noch auf eine Zukunft Christi, seiner Erniedrigung oder Erhöhung? Gleich als müßte es eine neue Zukunft sein, wenn uns durchs Wort gesandt wird der hl. Geist, oder Vergebung der Sünden, oder Gerechtigkeit, oder der Leib und das Blut Christi. Denn es ist hier kein Zukunft Christi gleicherweise als er ist am ersten ins Fleisch geboren worden und endlich kommen wird in großer Herrlichkeit. Sondern es ist eine Gemeinschaft und Austeilung des Geschenkes, dieweil das Wort im Wesen behält, alles, was uns in der ersten Zukunft gebracht und erlangt ist. Es ist erlangt Vergebung der Sünde, die wird durchs Wort erhalten. Es ist gebracht der Leib, es ist gebracht das Blut, nicht wie es Adam hat gehabt, sondern, die da lebendig und heilig machen, die werden alle im Wort erhalten und Christus bleibt dieweil Bischof und Priester zur Rechten

¹⁰⁷) Ebenda J IVa (E 1a).

¹⁰⁸) Ebendasselbst.

¹⁰⁹) K Ib (E 2b).

des Vaters und ist nicht in viel Christus geteilt. Denn es ist nur ein Christus, also ist auch nur ein Leib. Und ebenfalls nicht viel Christus werden, obwohl viel an Christum glauben, also werden auch nicht viel Leibe, obwohl viel Leute Christi Leib essen. Wenn ein Mensch redet, so bleibt sein Wort im Wort, ob es nicht viele hören und in dem, daß es bei dem, der es redet, bleibt, teilet sich aus, und behält doch gleichwohl das, daß es nur ein Wort ist. — Also wird auch ein Leib Christi im Brot vielen Essern ausgeteilt und bleibt doch unterdessen bei Christo zur Rechten des Vaters sitzen und behält, daß es nur ein Leib ist“. Und so konsequent ist hier der Wort = Offenbarungscharakter des Leibes und Blutes Christi zu Ende gedacht, daß man meinen könnte, die Realpräsenz sei damit eigentlich aufgehoben oder wenigstens doch verflüchtigt zu der Realität des Reiches Christi (Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit), aber Brenz meint das nicht. Das ergibt sich schon aus seinem Offenbarungsbegriff: Die Offenbarung ist Christus das Wort, sein Reich ist das Reich der Freiheit, er (das Wort) offenbart uns die verschiedenen Güter dieses Reiches (Gl. Geist, Vergebung etc.). Im Abendmahl handelt es sich dann nicht um das Reich Christi und um seine allfällige Realität etwa, sondern um den Leib. „Christi Reich ist ein Reich der Freiheit, wir reden aber hier vom Leibe, nicht vom Reiche“¹¹⁰). Und „es ist ein ander Ding das Reich Christi, denn sein Leib“. Und nun: das Wort bringt den Leib, auch ohne Brot und Wein (allein durchs Wort). Aber das Wort bringt den Leib auf Grund der Einsetzungsworte auch in das Brot und in den Wein, so daß nun Brot und Wein Leib und Blut wirklich ist: und Leib und Blut im Brot und Wein durch das Wort genommen werden. Die Niesung der Ungläubigen ist nichts als die harte Konsequenz dieser Sätze. Brenz spürte übrigens das Mißverständliche seiner Begriffe selbst heraus, und seine

¹¹⁰) K Ia (E 2a).

Formulierungen im Joh.-Kommentar sind ihm oft von gegnerischer Seite entgegengehalten worden. Wie Brenz darauf antwortet, dafür ein Beispiel, das uns HJ. berichten¹¹¹⁾: „Ein württembergischer Prediger, Bartholomäus Sagen, in der Nähe von Nürtingen, stand mit Calvin in Briefwechsel. Da er (zudem) bei der Mutter des Herzogs Christoph, der verwitweten Herzogin Sabine, einer geborenen Prinzessin von Bayern, welche in Nürtingen ihren Wohnsitz hatte und sich seit 1551 öffentlich zur evangelischen Religion bekannte, in großer Gunst stand und öfters vor ihr zu predigen hatte, so schien seine theologische Denkweise der Beachtung doppelt wert. Er wurde 1559 zur Einsendung seines Glaubensbekenntnisses aufgefordert. Die Generalsuperintendenten und die Theologen von Tübingen erklärten einstimmig Sagen des Calvinismus verdächtig. Auf einer Synode zu Stuttgart, der außer den weltlichen Räten auch Brenz beiwohnte, mußte er mit Andreae disputieren, gegen dessen Beweise für die lutherische Lehre er nicht standhalten konnte. Als sich Sagen endlich auf Brenz berief, der in seinem Kommentar zu Joh. selbst sage: der leibliche Mund empfangen das Brot, der Mund des Glaubens aber den Leib Christi, da fuhr Brenz den Gegner heftig an und erklärte, einen unverschämteren Menschen habe er nie gesehen, der ihm einen Irrtum aufbinden wolle, den er jederzeit verabscheut und in zahlreichen Schriften bekämpft habe. Er solle seine Worte zu Joh. 6 im Zusammenhang lesen, dann würde er einen ganz anderen Sinn herauslesen ...“. In einem Brief an Schnepf¹¹²⁾ äußert er sich einmal darüber: „Denn diese Leute verstehen es, unter unsere Worte ihre eigene Meinung zu verstecken. Sie bekennen, daß die Frommen im Abendmahl Christi Leib und Blut empfangen; allein das können sie gar nicht leugnen, da offenbar Leib und

¹¹¹⁾ HJ 2. Bd. S. 372 f.

¹¹²⁾ Zit. nach HJ Bd. II S. 136.

Blut Christi auch ohne das Abendmahl von den Frommen immer empfangen wird. Man kann daher nicht sicherer von ihnen herauspressen, was sie eigentlich denken, als wenn man ihnen die Frage nach dem Genuß der Gottlosen vorhält“. Denn damit erst wäre die besondere offenbarende Kraft des Wortes, in diesem Falle: der Einsetzungsworte bis zum letzten anerkannt, daß man mit der Niesung durch die Ungläubigen Ernst machte. Brenz hat sie von Anfang an behauptet, so sicher er von Anfang an die Folgerung aus dem Satze vom Empfangen des Glaubens gegen die Realpräsenzlehre von Leib und Blut Christi im Abendmahl abgelehnt hat. Bereits im *Syngramma* unterscheidet er zwischen dem *offere* und *accipere*, und in seinen Beispielen vom Empfangen der Nahrung und Kleidung durch Gottes Wort geht er dort sogar schon über zu der späteren genaueren Unterscheidung von *accipere* und *vere accipere*¹¹³): „Die Gottlosen haben auch Speise und Kleider, aber nicht als Geschenk und Gabe Gottes, darum, daß sie am Wort mangeln, und ob sie es schon haben, so glauben sie es doch nicht“. Auf das Abendmahl angewandt, heißt das: den Gottlosen und Ungläubigen ist Gott nicht gegenwärtig, wenngleich er im Brot und Wein offenbar ist. Wäre es anders, dann würde man ja auf den Satz hinauskommen, daß Gottes Gegenwart bedingt und begrenzt wäre durch den Glauben. Bedingt und begrenzt aber ist Gott, ist überhaupt das, was der Glaube empfängt, durch das Wort (zu dem sich der Glaube allerdings in allerstrengster Korrelation befindet.) *)

*) Brenz nahm noch einmal Gelegenheit, über die ganze Frage sich zu äußern in dem Brief an die Reutlinger¹¹⁴) (datiert vom 13. April 1527), worin er Stellung nimmt zu ihren „axiomata“ über das Abendmahl: „Porro tria sequentia, hoc est, quartum, quintum et sextum ita sonare videntur, proinde ac solis credentibus, non item incredulis

¹¹³) Zit. nach Pfaff a. a. O. S. 39.

¹¹⁴) Ebenda S. 36 ff.

Wie und ob das Sakrament empfangen wird, das kann an dem Wesen des Sakramentes nichts ändern. Auch den Ungläubigen wird der Inhalt der Sakramente dargereicht, wenn auch nur der, der glaubt, das dargereichte Gut zum Heil empfängt. Der Glaube oder der Unglaube kann dem Sakrament weder etwas geben noch etwas nehmen¹¹⁶): „Fides enim nihil dat sacramento, sed accipit quidpiam a sacramento. Nam Dominus noster Jesus Christus solus is est, qui per verbum suum sacramento aliquid dat, fides verbo rem datam accipit, iam ut fides veritati sacramenti nihil dat, ita infidelitas sacramenti veritati nihil adimit.“ Nicht in dem offerre liegt der Unterschied zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen, das hieße ja, die Wahrheit des Sakramentes antasten, sondern im accipere. Demgemäß unterscheidet Brenz dann ein accipere und ein utiliter accipere¹¹⁷): „Aliud est accipere, aliud est utiliter accipere. Incredulus accipit Baptismum, qui est lavacrum regenerationis, sed non utiliter accipit, ita incredulus accipit panem et vinum Coenae Dominicae, qui sunt corpus et sanguis Christi, sed quia non credit, accipit ea non utiliter, sed sibi in iudicium.“ Im Joh.-Kommentar endlich bestimmt er das accipere des Glaubens näher als ein vere recipere, wodurch es dann begründet ist, daß neben dem respuere der dargebotenen Güter durch den Unglauben dennoch von einem sumere die Rede sein muß. Mit wörtlicher Anlehnung an die Sätze aus dem Brief an die Keutlinger heißt es da¹¹⁸): „Iam, ut

offerentur in Coena Dominica corpus et sanguis Christi¹¹⁵)“. Aber man müsse, meint er, dagegen unterscheiden zwischen anbieten und empfangen: aliud est offerre, aliud accipere.

¹¹⁵) Ebenda S. 38.

¹¹⁶) Ebenda S. 40.

¹¹⁷) Ebenda S. 39.

¹¹⁸) Joh.-Komm., S. 119 A.

Augustinus scribit, non interest, cum de Sacramenti integritate ac sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille, qui accipit Sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad sacramenti quaestionem nihil interest.“ Und weiter: „Iam enim apertius dicimus: Deus donat regenerationem. Instrumentum, quo donatur regeneratio, est baptismus. Fides accipit regenerationem. Aliud est donare, aliud distribuere, aliud accipere. Deus donat, per sacramenta donum distribuitur: homo fide accipit. Proinde si per infidelitatem donum Dei sacramento oblatum, respueris, non incommodabis veritati sacramenti, sed tuae ipsius saluti . . .“.

4.

Wir haben bereits früher gesehen, daß Brenz sich gelegentlich zu verteidigen hatte gegen das altchristliche Sursum corda, schon Vecolampad¹¹⁹⁾ gegenüber. Was heißt das? Man muß sich, um das verstehen zu können, die Grundlinien des gegnerischen Kommunionsgedankens vor Augen halten. Bei Calvin, bei dem wir diesen am reinsten und klarsten durchgeführt sehen, treten als die beiden Grundpfeiler des Kommunionsgedankens für jeden sofort ersichtlich hervor: einmal, das Sursum corda, das biblische, suchet was droben ist, das nicht zuletzt der ganzen calvinischen Theologie ihren Ernst und ihre Strenge gibt: jenen ständig nach oben gerichteten Blick, den Blick des Glaubens und des Gehorsams dorthin, wo die Gemeinschaft mit Christus und den Brüdern Wirklichkeit wird. Zum anderen, der Begriff des hl. Geistes, durch den eben diese Gemeinschaft vollzogen wird, wirklich wird, durch ein freilich immer neu zu ersiehendes und von ihm immer neu zu gewährendes Wunder. Daran fügt sich dann alles, was Calvin über das Wesen dieser Gemeinschaft zu sagen hat, über die Ein-

¹¹⁹⁾ Syngramma K IIIa (E 4a).

verleibung der Gläubigen in Christus, über Christi Einsenken in die Herzen der Gläubigen und über die geistliche Speisung der Seele im Abendmahl. Beide Gedanken wollen betonen, daß diese Gemeinschaft geschieht in der Überwindung einer Distanz. Sie ist nicht anders möglich, als durch eine zweimalige Unterbrechung: nicht hier, sondern droben geschieht diese Gemeinschaft: also müssen die Herzen sich erheben in den Himmel, wenn anders sie an ihr teil haben wollen; und nicht an sich und von sich selbst geschieht sie dort, (etwa kraft eines selbständigen Aufschwunges der Seele), sondern allein durch die *arcana virtus Spiritus sancti*. Dieses doppelte Halt ist freilich ein doppeltes Vorwärts, sofern es den Menschen hinwegruft vom Irdischen und Sichtbaren und in die Gemeinschaft der Gnade stellt, aber es ist dennoch ein Vorwärts mit zwei ausdrücklichen Vorbehalten. In der gleichen Richtung liegt das, was Zwingli und die Seinen Brenz gegenüber auf dem Herzen hatten. Denn das Charakteristische des brenzischen Kommunionsgedankens ist es, daß sich bei ihm irgendwelche Vorbehalte nicht finden, jedenfalls nicht in der Deutlichkeit, wie die Gegner sie wünschten¹²⁰). Vor seinen Augen steht der Begriff einer geistlichen Niesung des Leibes und Blutes Christi. „Also ist das Brot des Abendmahls durchs Wort der Leib Christi, aber wir suchen in ihm nichts Leibliches noch Fleischliches, nicht daß wir den Bauch füllen, essen wirs, sondern, daß wir die Seele weiden.“ Im Blick auf diese Gotteswirklichkeit, zwischen Himmel und Erde verborgen, aber nichtsdestoweniger höchst real, gleichsam eine dritte, mittlere Sphäre (Gottes Wirklichkeit im Menschenland, Leib Christi, geistliches Essen), im Blick auf diese Wirklichkeit der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus wirkt die Erinnerung an das *Sursum corda* in der Tat widersinnig, wenn nicht geradezu gehässig¹²¹): „... so wird nach eurer

¹²⁰) Syngamma K IIb (E 3b).

¹²¹) Ebenda K IIIa (E 3b).

Meinung in dem Worte: das ist mein Leib, der Leib nicht genommen werden für den natürlichen, sondern für den geistlichen Leib Christi, wie denn Christus genannt wird ein geistlicher Weinstock, Brunnen und Felsen. Was kann man aber Ungeschickteres erdenken, denn das? Denn so müßte folgen, daß der geistliche Leib, nicht der natürliche Leib für uns gegeben wäre. Was hören wir viel seltsame neue Mär? Was will denn endlich aus dem Leibe Christi werden. In summa, wenn wir solche geistliche Ding, nicht irdische an Christo suchen, und in der Messe gesungen wird: Erhebet die Herzen, nicht die Herzen zum Brot, soll darum das Brot nicht der Leib Christi sein. Eine seltsame Logika ist mir das". Was soll die Erinnerung an das Sursum corda gerade hier und gerade jetzt, gerade im Blick auf die geistliche Speisung der Seele durch den Leib Christi?

Ein zweiter Einwand der Schweizer gegen Brenz' Gemeinschaftsbegriff bildete sich in ihrem Satz von der wesentlichen Gleichheit AT- und NT-licher Offenbarung. Brenz begründet demgegenüber seinen Satz von der Verschiedenheit beider Offenbarungsstufen folgendermaßen¹²²): „Johannes der Evangelist und Abraham sind des Glaubens halben gleich gewesen, aber hierin ungleich: Abraham hat Christum gesehen im Glauben und durch die Erkenntnis des Geistes, Johannes aber nicht allein im Glauben, sondern auch durch die Offenbarung und leiblichen Gesichte. Also haben die Väter gegessen den Leib Christi und haben sein Blut getrunken geistlich. Wir aber nicht allein geistlich, sondern wir trinken sein Blut und essen sein Fleisch leiblich. Denn das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Es kann niemand leugnen, daß der Leib Christi im Geist den Vätern sei gegenwärtig gewesen, denn durch das Wort der Zusage ist ihnen Christus leiblich und ganz fürgelegt und gegenwärtig worden. Aber

¹²²) Ebenda H IVa (D 5a f.).

mit uns ist es viel ein anderes, denn uns wird vorgetragen, nicht geistlich allein, sondern auch durch den Buchstaben, nicht der da tötet, sondern durch das gegenwärtige, darge-reichte Wort der Leib und das Blut Christi." Eben dies, daß die Zusage auch für uns nicht ohne weiteres Gabe ist, sondern eben Zusage in der Gabe, Ungleichung in der Gleichung, das war es aber, was die Zwinglianer mit der Erinnerung an die grundsätzliche Gleichheit zwischen Menschen alten und neuen Bundes sagen wollten. Alles lag ihnen daran, daß die Speisung der Seele wirklich als geistliche verstanden werde, und nicht anders.

In dieselbe Richtung endlich gehen alle die Einwände, die im Namen der Christologie gegen Brenz' Kommunionsgedanken erhoben wurden. Man sagte¹²³): Brenz' Lehre von der geistlichen Speisung durch den Leib und das Blut Christi stehe im Widerspruch zum Apostolicum. Christus sei aufgefahren gen Himmel und sitze zur Rechten des Vaters. Behaupte man nun jene Mitte zwischen Himmel und Erde, dann ziehe man damit Christus von der Rechten des Vaters herunter. Auch dieser mit großer Leidenschaft erhobene Einwand wollte natürlich nichts andres, als die Reinheit des Kommunionsgedankens im Sinne einer reinen = wirklichen = geistlichen Speisung gegenüber einer religiösen Verdinglichung sicher stellen. Im einzelnen hat man dabei außer mit dem Apostolicum sowohl mit der Schrift als auch mit rationalen Gründen argumentiert. Es handelt sich bei alledem um das Problem des Abstandes zwischen Mensch und Gott. Er ist durch Gottes Offenbarung in Christus aufgehoben, gewiß, dennoch oder gerade deshalb aber für uns nie anders erkennbar, denn als aufgehobener Abstand. Christus ist im Himmel, das ist die Aufhebung dieses Abstandes, aber Christus ist im Himmel, das eben ist auch dieser Abstand. Nicht anders, als durch das Wunder

¹²³) Ebenda K Ia f. (E 2a f.).

des hl. Geistes geschieht es, daß wir dort sind, wo er ist, das heißt, Gemeinschaft zwischen Christus und uns ist immer nur möglich im Wunder des hl. Geistes. Das hatte schon Decolampad Brenz entgegengehalten¹²⁴⁾: „Hier sagst du, Christus ist gen Himmel gefahren und sitze zur Rechten des Vaters und sandte den hl. Geist in die Herzen der Apostel, denn er sagte: wenn ich nicht hinweggehen werde so wird der hl. Geist nicht zu euch kommen“. Es ist auch hier so, daß Brenz für den Einwand der Gegner gar kein Verständnis hat. Denn die Gemeinschaft mit Christus, die sich vollzieht mit der Austeilung seines Leibes und Blutes an die gläubigen Herzen, wäre ja gar nicht diese Gemeinschaft, wenn nicht Christus der Gott, der Erhöhte, der zur Rechten des Vaters Sitzende, sie vollziehen würde¹²⁵⁾: „Atque tantum abest, ut hanc dispensationem impediatur ascensus Christi ad coelos ut eam potius confirmet et obsignet: Ascendit enim ideo super omnes coelos, ut omnia impleret et daret dona hominibus. Nam ut spiritus fidei, docet Christum ascendisse in coelum et sedere ad dextram patris hoc est, esse cum patre aequalis potentiae, maiestatis et imperii ac tam late dominari, quam late pater dominatur“. . . . freilich ist Christus hinweggegangen, aber doch nur darum, um uns seine Gaben zu geben¹²⁶⁾: „Meinst du Christus sei also weggangen, daß er uns nichts von dem Seinen hinterlassen habe? Sonst müßte ja auch hinweg sein Vergebung der Sünden, so ist auch hinweg unsere Seligkeit und Gerechtigkeit und der hl. Geist, denn diese Dinge sind alle Christi. . . . Aber wir danken dir Herr Christe Jesu, daß du nicht also dich von uns verstoßen hast, daß du nichts, was dein ist, hinter dir gelassen hast. Du sitzt zur Rechten des Vaters und ver-

¹²⁴⁾ Ebenda K Ia (E 2a).

¹²⁵⁾ Joh.-Komm. S. 125 B.

¹²⁶⁾ Syngramma K Ia (E 2a).

sagst uns doch nicht deine Gaben". Die ganz ausschließliche Gleichstellung von hl. Geist, Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit und ewigem Leben mit Fleisch und Blut Christi, m. a. W. der Wortcharakter von Fleisch und Blut Christi, hätte allerdings den gegnerischen Einwand von dem Abstand Genüge tun können. Eine Herabziehung Christi von der Rechten des Vaters ist ebensowenig gemeint wie eine neue Fleischwerdung, gemeint ist vielmehr das im Wort der gläubigen Seele geschenkte donum des Leibes und Blutes Christi. Aber eben in dem Wortbegriff steckt nun das, was die Gegner eigentlich bekämpften. Das Wort bringt den wahren fleischlichen Leib und das wahre fleischliche Blut Christi der gläubigen Seele zur Speise. Die bezeichnende Wendung bei Brenz dafür ist¹²⁷): „Denn eben wie das Brot den Leib nähret, also nähret der Leib Christi und stärkt die Seele, das Brot des Abendmahls aber des Herrn heißen wir nicht allein eine Gestalt, sondern den rechten wahrhaftigen, natürlichen Leib Christi. Aus was Grund und Beweisung? Unser Grund ist nicht ein Wahn, sondern gewiß und unleugbar und eben das Wort Christi, wenn er spricht: nehmet hin und esset, das ist mein Leib." Jede Erinnerung an den Abstand ist für ihn nahezu gleichbedeutend mit Unglauben, sodaß er die Frage nach der Nießung der Ungläubigen zum Entscheidungsprinzip für die rechte Abendmahlslehre aufstellen konnte. Nicht in dem Wortcharakter der Gaben Christi als solchem lag die Differenz zu den Gegnern, sondern innerhalb der Tragweite dieses Wortcharakters. In der Überschreitung aller Grenzen, die der Wortcharakter für die reformierte Auffassung zog, ja in der Aufhebung des Wortcharakters im Worte durch das Wort, liegt das Charakteristische des brenzischen Gemeinschaftsge-

¹²⁷) S. auch E Ia (B 4b).

dankens. Wie aber das zurückweist auf eine bestimmte Auffassung von der Rechtfertigung und andererseits auf eine eigentümliche Anschauung von der Person Christi, das hätten wir zum Schluß noch hervorzuheben.

e)

Der zugrunde liegende Gedanke von der Rechtfertigung ist etwa dieser: Der sündige Mensch hatte von sich aus keine Möglichkeit, an den ewigen Gütern Gottes teilzuhaben. Er bedurfte der Versöhnung mit Gott. Christus hat diese Versöhnung bewirkt durch die Überantwortung seines Leibes und Vergießung seines Blutes. Und zwar ist diese Versöhnung geschehen in dem ewigen Ratschluß Gottes von Anbeginn der Welt her, aber vor der Welt Augen offenbar unter Pontio Pilato. Christus wollte es nunmehr offenbar sein lassen. Das ist der neue Bund im Gegensatz zu dem alten, daß Christus uns jetzt offenbar ist. Wie aber ist er offenbar, wenn nicht im Wort?¹²⁸⁾: „Und da er offenbar ist worden, hat er seine Offenbarung und Gegenwärtigkeit dem Worte befohlen, dieselbige zu erhalten. Denn also wird die Vergebung der Sünden, die unter Pontio Pilato erlangt ward, (das ist: offenbar vor der Welt Augen, denn vor Gottes Augen ist sie schon erlangt von Anbeginn der Welt her) durchs Wort erhalten“ oder an einer anderen Stelle¹²⁹⁾: „Vergebung der Sünden ist auch eine Gabe, denn Vergebung der Sünden hat Christus von seinem Vater erworben, wir haben aber die Gabe nicht und wird uns nicht zuteil, noch vor die Augen getragen und dem Glauben vorgeworfen, denn durch die Predigt der Apostel allein.“ Auf der anderen Seite ist die Vergebung der Sünden nicht etwa die Gabe schlechthin, sondern sie ist eine der Gaben Christi,

¹²⁸⁾ Ebenda H IIIb (D 4a).

¹²⁹⁾ Ebenda.

die durch ein bestimmtes Wort von ihm zur Austeilung gelangt. Neben der Vergebung werden als solche Gaben genannt: Friede, Gerechtigkeit, ewiges Leben und Seligkeit. Endlich macht gerade die Erinnerung an die Gabe des Leibes und Blutes Christi und seine Übergabe an die Gläubigen im Worte der Einsetzung die außerordentliche Realität auch der übrigen Gaben Christi deutlich. Das Wort von der Vergebung der Sünden schließt ebenso wirklich und wahrhaftig die Vergebung in sich ein, wie das Wort von dem Leib und dem Blut Christi wirklich und wahrhaftig den Leib und das Blut Christi in sich schließt.

Demgemäß treten uns folgende entscheidende Punkte der Rechtfertigungslehre Brenz' deutlich vor Augen: *E i n m a l*, die Anschauung von dem Tode Christi stellt sich Brenz unter dem Begriff der Sühne dar. Durch die Hingabe seines Lebens hat Christus bei dem Vater uns alle himmlischen Güter erworben. Dieser Tod Christi ist unsere Rettung und unsere Fürsprache bei Gott, Christus selber vertritt uns zur Rechten des Vaters. Zum *a n d e r n*, der Wortcharakter: Es hat Christus gefallen, sich uns offenbar zu machen durch das Wort (welches er selbst ist). Das soll heißen: Christus selbst ist uns mit allen seinen Gaben zugegen (Friede, hl. Geist, Vergebung der Sünden, Fleisch und Blut)¹³⁰), aber offenbar wird er uns mit dieser oder jener bestimmten Gabe, sofern er sie in das Wort einschließt. Von einer besonderen Hervorhebung der Vergebung der Sünden ist hier noch nicht die Rede. Sie ist eine Gabe unter den andern. Will Brenz die ganze Fülle des Heilswerkes in Christus beschreiben, dann kann ihm der Begriff der Vergebung der Sünden nicht genügen. Wir sind in Christus gerechtfertigt, geheiligt, erlöst. Wir haben in ihm Vergebung der Sünden, hl. Geist, Leben und Gerechtigkeit, das sind Formulierungen, wie sie ihm um diese

¹³⁰) G Ib (C 6b).

Zeit geläufig sind. Zum dritten wird die Rechtfertigung des Menschen dann von selbst zur Mitteilung des neuen Lebens von Gott. Uns wird die Vergebung der Sünde und die neue Gerechtigkeit wirklich und wahrhaftig zuteil. Denn nicht anders haben wir teil an diesen Gütern als in der Mitteilung ihrer selbst durch das Wort. Damit ist dann aber zugleich die Frage des tatsächlichen Neuwerdens beantwortet¹³¹): „So denn nun das Wort dem Glauben gegenwärtig macht Gott mit allen seinen Gütern, warum sollte das Wort nicht auch das tun im Leib und Blut Christi, dieweil das unsere Geschenke sind, durch welche wir aus dem Tode, der Sünde, der Hölle und des Teufels Rachen gerissen sind. Joh. sagt im ersten Brief Kap. 1: das Blut Christi reiniget uns von allen Sünden, soll uns das Blut reinigen, so muß es gegenwärtig sein, denn wie soll uns das reinigen, das nicht bei uns ist?“ So hat Breiz schon im Syngamma die Gegenwart von Leib und Blut mit der Erneuerung des Menschen zusammengebracht. ... Beziehen wir das auf das rechtfertigende Wort Gottes an den Menschen, so heißt das, mit und in diesem Worte wird uns die Gerechtigkeit wirklich und wahrhaftig zuteil. Es kann darum gar nicht anders sein, als daß wir sichtlich und tatsächlich erneuert werden, sofern dieses Wort im Glauben angenommen wird. Der Glaube als die Wurzel des neuen Lebens, weil er die von Christus gespeiste Seele im Menschen ist, das ist der dritte Grundzug der brenzischen Rechtfertigungslehre. Eben diese reale Speisung der Seele durch Christus, und das heißt nichts anderes als durch das Wort (welches Christus selbst ist) ist aber auch die Bedeutung des Abendmahls¹³²): „Wir wollen ja rein werden, so müssen wir durchs Blut rein werden, so kann uns das Blut niemand bringen, denn das Wort“.

¹³¹) Syngamma F IVa (C 5a f.).

¹³²) Ebendaselbst.

f)

Es ist klar, diese Lehre vom Abendmahl schließt in sich eine ganz bestimmte Anschauung von der Person Christi. Tatsächlich hat auch Brenz von Anfang an die engste Verbindung zwischen Abendmahlslehre und Christologie gesehen. Wenn man z. B. gegen seine Abendmahlslehre einwandte, Christus sei gen Himmel gestiegen und sitze daselbst zur Rechten Gottes, wie er denn gleichzeitig im Brot des Abendmahls sein könne, dann war damit die Frage gestellt, was denn die Rechte Gottes eigentlich sei, wenn sie die Austeilung des Leibes und Blutes Christi nicht hindern sollte. Brenz antwortete, wie wir vernommen haben¹³³): „Ascendit enim ideo super omnes coelos, ut omnia impleret et daret dona hominibus.“ Damit ist dann bereits vorweg genommen, daß die Rechte Gottes Allmacht und Allgegenwart bedeutet. Wenn weiter vorgehalten wurde, die Lehre von der Realpräsenz bedeute eine Vervielfältigung des Leibes Christi, so mußte die Art und Weise der Gegenwart des Leibes Christi überhaupt geklärt werden. Im Syngramma war dieser Einwand noch durch den Refers auf den Wortcharakter von Leib und Blut abgewehrt¹³⁴): „Wenn ein Mensch redet, so bleibt sein Wort ein Wort, ob es wohl viel hören, und indem, daß es bei dem, der es redet, bleibt, teilt es sich aus und behält doch gleichwohl das, daß es nur ein Wort ist. Also wird auch ein Leib Christi im Brot vielen Essern ausgeteilt und bleibt doch unterdessen bei Christo zur Rechten des Vaters sitzen und behält, daß es nur ein Leib ist“. Man spürt es heraus, wenn eines Tages dieser Schluß nicht mehr ausreicht, wenn es darum geht zu behaupten, daß der Leib Christi nicht nur ein Wort ist, wie irgend ein anderes Wort, sondern

¹³³) Joh.-Komm. S. 125 B. Ebenso schon der Sache nach wenigstens im Syngramma, daselbst K Ia f. (E 2a f.).

¹³⁴) Syngramma K IIa (E 3a).

wirklich und wahrhaftig Leib Christi, dann muß entsprechend der Tonverschiebung: durch den Glauben, nein auch durch den Unglauben, die Allgegenwart des Leibes Christi behauptet werden. Es wird damit aber zugleich ein Gedanke angebahnt, den wir als den charakteristischen der Brenz'schen Christologie kennen lernen werden: Wenn Christus selbst im Abendmahl seinen Leib und sein Blut austheilt, während er zur Rechten des Vaters sitzt, dann ist damit eine besondere Seinsweise: Machtfülle und Majestät Christi vorausgesetzt und behauptet. Damit brechen wir an dieser Stelle ab: wir haben die Abendmahlslehre im Ganzen durchgemessen.

§ 3. Die Auseinandersetzung mit der melanchthonischen Rechtfertigungslehre.

- a) Der Gegensatz von Luther und Melanchthon.
- b) Brenz' Auseinandersetzung damit.
 - 1. Erste Entwicklungen im Joh.-Kommentar,
 - 2. Der Briefwechsel von 1531, Problemstellung,
 - 3. Die eigene Arbeit Brenz' bis zum osiandrischen Streit,
 - 4. Der osiandrische Streit,
 - 5. Die späteren Schriften.

a)

Wir kommen dem eigentlichen Mittelpunkt der Brenz'schen Theologie zum zweiten Mal näher, wenn wir sie im Zusammenhang derjenigen Problemkreise auffuchen, die bezeichnet sind durch den Gegensatz von Luthers und Melanchthons Rechtfertigungslehre. Verdeutlichen wir uns zu allererst diesen Gegensatz: Alles Nachdenken über das Werk Christi stößt notwendig auf eine Doppeltheit seiner Bedeu-

tung: Es zerfällt notwendig in ein Tun und Handeln an uns und für uns und in ein Tun und Handeln in uns, oder auf Christus angewandt: Es ist zu unterscheiden an ihm zwischen einer Gott zugewandten und einer uns zugewandten Seite. Die Lutherische Rechtfertigungslehre besteht nun darin, daß sie von keiner der beiden Seiten redet, ohne auf ihren Höhepunkten gleichsam umzuschlagen in die entgegengesetzte Seite. ... In der Disputation: de iustificatione¹⁾ heißt es: XVII argumentum: Iustitia Christi iustificat nos, quae nobis est interna et propria. Ergo non est aliena a nobis aut extra nos. Dilutio: Est phrasis grammatica. Extra nos esse est ex nostris viribus non esse. Est quidem iustitia possessio nostra, quia nobis donata est ex misericordia; tantum (lies tamen) est aliena a nobis, quia non meruimus eam“. ... „Wie kann man eine Gerechtigkeit fremd und äußerlich nennen, die doch dem Glauben innerlich und zu eigen geschenkt ist?“. Luther antwortet, sie ist außer uns, sofern sie außerhalb unserer Kraft und unserer Verfügung steht, weil sie uns immer nur geschenkt werden kann, ohne daß wir sie je verdienten. Aber der Begriff der „iustitia extra nos“ ändert nichts an der Realität der „interna et propria iustitia“. ... Das erklärt schon die folgende These, wenn sie ausführt: „27. Jam certum est Christum seu iustitiam Christi, cum sit extra nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehendi. 28. Sed fides quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum“. ... Im Glauben wird die iustitia extra nos identisch unsere propria iustitia: Die aliena iustitia ist unsere iustitia und unsere iustitia ist jene aliena iustitia Christi. In der paradoxen Zuspitzung dieses Einsseins des Christus extra nos und in nobis, des Christus für uns und in uns, möchte ich das Charakteristische

¹⁾ Disputation: de iustificatione 14. Jan. 1536 (P. Drews, Disputationen D. Martin Luthers, Göttingen 1895, S. 33—66).

der lutherischen Rechtfertigungslehre erblicken. Denn eben dies bedeutet, daß die Rechtfertigung zugleich die Erneuerung des Menschen ist. Luther hat das, was hier gemeint ist mit der Identität der *iustitia extra nos* und der *propria iustitia*, zu verdeutlichen gesucht durch sein Bild von dem Austausch von Sünde und Gerechtigkeit zwischen Christus und dem Sünder²⁾. „*Ut cum fiducia possis dicere: ego sum Christus h. e. Christi iustitia, victoria, vita etc. est mea et vicissim Christus dicat: ego sum ille peccator: h. e.: eius peccata mors etc. sunt mea.* Es bedeutet immer zweierlei, daß Christus die Seele versöhnt mit Gott und in Gemeinschaft mit ihm bringt, und daß er in ihr ist und ihre Erneuerung wirkt. . . . Von da aus sind solche Einzelformulierungen zu verstehen, wie diese³⁾: „*Illa vita est in corde per fidem ubi extincta carne regnat Christus cum suo spiritu sancto, qui iam videt, audet, loquitur, operatur, patitur et simpliciter omnia agit in ipso, etiamsi caro reluctetur. Breviter, ista vita non est carnis, licet sit in carne, sed Christi filii Dei, quem fide possidet Christianus.*“ . . . Immer ist der Mensch zugleich *iustus* und *peccator*: „*Igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, donec venerit hora extremi iudicii et tunc demum perfecte iustificabimur.*“ Im Glauben aber ist er, der Sünder, wenn auch nicht, noch nicht *acto perfecto*, sondern *potentia propinqua*, ein Gerechter, insofern er im Glauben Christi absolute Gerechtigkeit seine eigene nennen kann. Freilich diese Gerechtigkeit ist die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi, *iustitia extra nos*, d. h. Vergebung der Sünde und Schenkung der Gerechtigkeit um Christi Verdienstes willen. Aber so sehr wahr und wirklich ist diese Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, daß nun von diesem bestimmten Menschen geredet werden kann und geredet werden muß als von dem *essentiale*

²⁾ Es findet sich im großen Kommentar zum Galaterbrief W. A. 40 I 228 ff. Die besondere Stelle ebenda 228 f.

³⁾ Ebenda 285 f.

iustus. Denn: im Glauben wird Christus angezogen, und Christus anziehen heißt, seine Gerechtigkeit, seine Wahrheit, die ganze Erfüllung des Gesetzes sich aneignen. Und dann gilt es, daß die *iustitia Christi non tantum Christi, sed sui Christiani est*⁴⁾. Man muß sich klar machen, daß Luther im Verfolg solcher Gedanken die Frage: *qua re iustus ex fide vivet*: auch beantworten kann⁵⁾: *quia fides Christi mox accipit spiritum sanctum, qui diffundit caritatem in cordibus nostris*. Er konnte so zuspitzen, weil für ihn die Identität des Christus extra nos und in nobis in seinem Glauben wirklich war. Die Dringlichkeit, mit der er den Gedanken vertreten hat, daß der Glaube zugleich der Anfang der göttlichen Erneuerung sei, bedeutet also nichts anderes, als die Behauptung der Wirklichkeit und Wahrheit der imputativen Gerechtsprechung. Die Frage, die Melanchthon 1536⁶⁾, besorgt über solche Formulierungen, an ihn richtete, hätte er anders beantworten können, wie er es getan hat, wenn Melanchthon sie nicht als Entscheidungsfrage zwischen der Gerechtigkeit aus Gnaden und der Gerechtigkeit aus Werken gestellt hätte. So gefragt: „*vos utrum sentitis, hominem iustum esse illa novitate, an vero imputatione gratuita, quae est extra nos, et fide, id est fiducia, quae oritur ex verbo*“, konnte er nicht gut anders antworten als: „*sola imputatione gratuita simus iusti apud Deum*.“ Die von Melanchthon vermutete Differenz zu Luther lag nicht hier. Das propter Christum blieb in aller Einseitigkeit bestehen, und Luther ist wohl nicht gut zu überbieten in der Geltendmachung dieses Prinzips. Die Differenz lag aber darin, daß für Luther das gnädige Ver-

⁴⁾ Für das Ganze berufe ich mich auf die Stellen, die E. Girsch Osiander a. a. O. S. 222 ff. herausgehoben hat. Dasselbst finden sich weitere Belege. Ebenso auf Zöll, *Gesammelte Aufsätze Luther I*, Tübingen, J. C. B. Mohr.

⁵⁾ So 3. B. in der *Enarratio* 1521.

⁶⁾ Nach Köstlin, *Luthers Theologie II*. S. 112.

gebungswort immer zugleich das wahrhaft neu machende für den Menschen ist, daß Gott m. a. W. den Sünder nicht rechtfertigt, es sei denn, er stehe in *motu seu cursu ad iustitiam*⁷⁾. „*Formatur enim Christus in nobis continue et nos formamur ad imaginem ipsius, dum hic vivimus*⁸⁾. Anders gesagt: Die Differenz lag nicht in der Anerkennung des Prinzipes *sola fide*, sondern in der Anschauung von der Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens. Der Sünder wird gerecht durch den Glauben, d. h. zunächst immer durch die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi. Aber im Glauben wird sie ergriffen, wird Christus angezogen, also daß es zum Austausch zwischen ihm und dem Sünder kommt, daß Christus und der Sünder wahrhaft eins werden⁹⁾: „*haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis ut vocant, iustitia mea*“. Luther hat es der Sache nach geurteilt vermieden, die Rechtfertigung auf die durch den Glauben gewonnene und im Glauben bestehende *qualitas* des Herzens zu begründen, in seinen späteren Schriften ausdrücklicher. Allzu leicht konnte man dabei der Gefahr erliegen, diese *qualitas* losgelöst von ihrer Korrelation zu dem Begriff des Glaubens, als Prinzip der Rechtfertigung zu behaupten, genau wie man auch den Glauben als solchen für die *qualitas* des Menschen, auf Grund deren Gott rechtfertige, gerade nicht bezeichnen durfte¹⁰⁾. In beiden Fällen hätte man die Rechtfertigung im letzten Grund damit doch wieder auf das Tun des Menschen gestellt. So reich und unerschöpflich Luther darum den rechtfertigenden Glauben als das neue Leben des Menschen, die Vergebung der Sünden als das Erneuernde beschreiben konnte, so stand er einer ausdrücklichen Begründung der Rechtfertigung auf die neuen Werke des Geistes

7) Thesen der 3. u. 5. Disputation über Röm. 3, 28. P. Drews a. a. O. (§ 3, Anm. 1), S. 36 u. 116 f., 3. Disputation.

8) Ebenda in der 5. Disputation.

9) C. R. II, S. 501 ff.

10) Vgl. dazu den ganzen Briefwechsel 1531, f. § 3 unter b 2.

doch ablehnend gegenüber. Das aber bedeutete nicht etwa eine Begrenzung seiner Sätze, sondern lediglich eine formelle Sicherung. Luther konnte in allem Ernst darauf dringen, daß Christus mit seiner Gerechtigkeit nicht außer uns bleibe, sondern in uns¹¹⁾ und doch zugleich sagen, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott eine fremde sei und bleibe, daß ein Christ gerecht sei: *extrinseca sanctitate, hoc est iustus misericordia et gratia Dei*. Daß für ihn beides nicht auseinanderfiel, sondern vielmehr zusammengedacht war, daß die Vergebung deshalb Erneuerung sei, weil sie *Vergabung* (propter Christum) sei, daß die Gerechtigkeit deshalb *unser*e Gerechtigkeit sei, weil sie die Gerechtigkeit *Christi* sei, das ist die ganze Tiefe und der Reichtum und der Mut seiner Lehre¹²⁾: „Darumb, so ist's dem **XXXV** Christo ein ernst, daß er saget, Wenn du an in glaubest, so solt du bey ihm und er wil bey dir bleiben, ob du schon noch etwas gebrechlich bist, das schadet nicht, denn ich, spricht er, ich bin in dir, mangelt dir nun etwas, so hab ich Gerechtigkeit, Seiligkeit, Weisheit die fülle, ich habe keine gebrechen, hast du aber Schwachheit, so ist sie in mir und ich wil sehen, das ich jr rate und deine schwachheit in meiner krafft und stöcke erseuffe, deine sünde in meiner gerechtigkeit vertilge, deinen tod in meinem leben verschlinge“. Man charakterisiert von da aus den Gegensatz zwischen der Rechtfertigungslehre Luthers und derjenigen Melanchthons am besten, wenn man sagt, daß die Rechtfertigungslehre Melanchthons kaum etwas kennt von diesem Mut, von dieser paradoxen Tiefe und von diesem Reichtum der lutherischen Lehre. Herrlinger¹³⁾ hat recht, wenn er den ent-

¹¹⁾ Vgl. C. R. 2, S. 502 f.

¹²⁾ Zu Joh. 6, 56 (Wochenpredigt v. 15. April 1531, W. A. XXXIII, 230.).

¹³⁾ Lic. theol. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung 2c., Gotha, Friedr. Andreas Perthes. 1879. Für das Verständnis der Rechtfertigungslehre Melanchthons berufe ich mich

scheidenden Unterschied zwischen Luther und Melanchthon, in der Bestimmung des *propter Christum* = „wegen des Todes Christi“ bei Melanchthon sieht. Darin liegt sowohl die scharfe logische Bestimmtheit, aber auch die nicht zu verkennende Beschränktheit der melanchthonischen Theorie. In der juridisch-ethischen Umgrenzung des Rechtfertigungsgrundes ist ihm die Möglichkeit genommen, zu der Tiefe Luthers: *Christus est iustitia mea* vorzudringen. Luther versteht die *iustitia Christi* niemals allein im Blick auf sein Strafleiden, „dieses ist bei ihm (vielmehr) stets in organischer Einheit mit der positiven Gesetzeserfüllung zu denken, so daß man mit gleichem Recht sagen kann: Luther denkt das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt der Sühne, und er denkt es als die Herstellung einer neuen Gottesgemeinschaft durch Verwirklichung einer vollkommenen Lebensgerechtigkeit¹⁴⁾. Eben darum kann er die *iustitia Christi* nie von der ewigen Persongerechtigkeit abgelöst denken. So war es zu verstehen, wenn er in den Galatern von 1519 einmal sagt¹⁵⁾: „*Fides cum sit in Christum, fit ut Christi et Christiani iustitia sit una eademque ineffabiliter sibi coniuncta*, oder in den Galatern von 1535¹⁶⁾: *Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet, ut anulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehendi Christi, illum reputat Deus iustum*“. In der unzertrennlichen Einheit mit der ewigen Persongerechtigkeit Christi ruht die Aktualität der *iustitia Christi* als verfühnende Tat und neuschaffende göttliche Macht und Wirklichkeit.

besonders auf Otto Ritschls umfassendes Werk: *Dogmengeschichte des Protestantismus* Bd. II (1912). Außerdem auf seine Entwicklung des Rechtfertigungsbegriffs Melanchthons in *ThStR.*, Jahrg. 1912, S. 518 ff.

¹⁴⁾ Gerlinger a. a. O. S. 21.

¹⁵⁾ Vgl. dazu die Erklärung der ganzen Stelle Gal. 2, 16. W. A. II 489 ff., Girsch, Osiander a. a. O. S. 52 ff.

¹⁶⁾ Vgl. dazu ebenfalls die übrigen bereits genannten Stellen aus dem großen Gal.-Kommentar.

Demgegenüber erschöpft sich die Anschauung der iustitia Christi bei Melanchthon in dem Gedanken des Opfertodes¹⁷⁾: „Missus est Christus tantum ut doceat evangelium et fiat victima pro humano genere“ — eine außerordentliche Verengung der Anschauung des Werkes Christi — und wenn Melanchthon sich gelegentlich lutherischer Formulierungen, wie etwa¹⁸⁾: „Christus ist unsere Gerechtigkeit“ bedient, so mangelt doch diesen Sätzen bei ihm der volle Inhalt, den Luther mit ihnen verbunden hatte. Denn wenn das Erlösende in Christus ausschließlich in seinem stellvertretenden Leiden gesehen wird und nicht auch in seinem Wirken als Erhöhter, dann bleibt von Luthers Sinn in solchen Worten: dem Einswerden von Christus mit der Seele, in der Tat kaum noch etwas übrig. Dasselbe zeigt sich aber auch sofort in dem melanchthonischen Glaubensbegriff: er ist „eine eigentümliche Verdünnung lutherischer Totalanschauungen zu engen Reflexionsbegriffen, neben welchen die vollen Begriffe Luthers eben als solenne Formeln fortgeführt werden¹⁹⁾“. In der Apologie ist er des öfteren bestimmt als ein Ergreifen Christi, aber in welchem Sinne anders, als in dem, daß der Glaube Christum ergreift, sofern er in seinem Sühnetod die Schuld des Menschen hinweggenommen hat²⁰⁾: „Quam hac fide apprehenditur mediator Christus, cor acquiescit et incipit diligere Deum.“ Und Melanchthon korrigiert dementsprechend, wenn er Christus nur noch als Stützpunkt des Glaubens bezeichnet. Der Glaube umfaßt nicht mehr die ganze Person Christi; eben das, was dem lutherischen Glaubensbegriff diese außerordentliche Innigkeit verleiht, fehlt vielmehr; die Beziehung des Glaubens auf Christus droht sich stattdessen in die abstrakte Beziehung auf das propter Christum aufzulösen. Begriffliche Bestimmungen

¹⁷⁾ In Joh. 6; C. K. 15, 133.

¹⁸⁾ C. K. 4, 246 u. a. Stellen aus der Apologie.

¹⁹⁾ Apol. 115, 149.

²⁰⁾ C. K. 15, 98; 21, 421.

des Glaubens wie diese: „*fiducia misericordiae promissa propter Christum*“²¹⁾ oder „*fiducia Christi, seu misericordiae promissae propter Christum*“²²⁾ drücken alles aus, was Melanchthon an der Beziehung zu Christus wichtig ist. Es ist auch klar: versteht man, wie Melanchthon, die *iustitia Christi* nur von dem sühnenden Leiden aus, dann kann sie gar nicht Quelle und Kraft des neuen Lebens sein, objektive und subjektive Voraussetzung, Inhalt und Form zugleich. Die *iustitia Christi* ist in falscher Weise von der Barmherzigkeit und Gnade Gottes, die durch sie erworben und gewonnen ist, abgetrennt, so daß die Beziehung des Glaubens auf die zweite keine Durchdringung mit der ersten mehr ist. Otto Ritschl hat in seiner eingehenden Analyse der melanchthonischen Theologie²³⁾ die Entwicklungsgeschichte der Rechtfertigungslehre Melanchthons, insbesondere die begriffsgeschichtliche aufgezeigt. Begnügen wir uns hier mit der Feststellung, daß um die Zeit der Apologie der Begriff *iustificare* von Melanchthon in engstem Zusammenhang zu dem *propter Christum* gesehen wird. Im Römerbrief-Kommentar 1532 hat das Wort *iustificare* endgültig seinen möglichen Nebensinn als *iustum efficere* verloren. Je mehr sich Melanchthon über die Relativität der Begriffe klar wird, will sagen, je enger er sie in ihren Beziehungsverhältnissen stehend bedenkt, um so entschiedener behält das Wort *iustificatio* nur noch den Sinn von *remissio peccatorum, reconciliatio seu acceptatio*²⁴⁾: „Und so heißt *iustificari* im eigentlichen Sinne auch gar nicht etwa neue Tugenden haben. Denn Paulus zeichnet vielmehr das Wort *imputare* aus, und er definiert dialektisch *iustificatio* dahin, daß sie nicht eine Qualität in uns oder die Eingießung eines *habitus* sei, sondern in relativem Sinne die *acceptatio* bedeute, vermöge

²¹⁾ C. X. 15, 515.

²²⁾ ThStA. Jahrg. 1912, S. 518 ff.

²³⁾ Ebenda S. 254.

²⁴⁾ C. X. 21, 421.

derer wir gratis durch Erbarmen von Gott für gerecht gehalten werden“.

Das von Melanchthon dabei verfolgte Interesse ist die Ausschließung jedes Vertrauens auf die Kraft des Glaubens selbst. Ihn bewegt die Wahrheit: wenn auch der Glaube eine Aktualität in uns ist, so rechtfertigt er doch nicht, sofern er diese Aktualität ist, sondern sofern er Gottes Gnade ergreift. Weil er aber ein lebendiges Durchwirktsein des Glaubens durch Christus nicht richtig zu denken vermag, führt ihn dies berechnete Interesse zu einer einseitigen Bestimmung unserer Gerechtigkeit. Da wir formaliter gerecht nicht durch eine uns eigene Beschaffenheit sein können, sind wir es nach ihm lediglich in göttlicher Imputation, die ihrerseits durch Barmherzigkeit verursacht ist, während wir im Glauben nur feststellen, daß uns diese um Christi willen gewiß ist. Die Gerechtigkeit selbst also ist nichts als *imputatio iustitiae* und hängt als solche nicht ab von einer Bedingung des Gesetzes oder der Werke, im Gegenteil: sie wird gratis gegeben und *iustitia Dei* heißt sie, da uns Gott durch sie für gerecht hält. Damit ist jede synekdochische Einbeziehung der Werke in den Begriff des Glaubens ausgeschlossen. Der Glaube richtet sich allein auf die Verheißung der Barmherzigkeit oder die *promissa reconciliatio seu iustificatio*. Denn, daß man von Gott geliebt wird, ist das *praecipuum objectum*, in quo versatur fides. Die Liebe Gottes aber ist uns bereitet durch den meritorischen Tod Christi: *oportuit enim esse aliquod pretium, aliquam hostiam pro peccatis mundi*. Dadurch allein sind wir vor Gott angenehm und durch die Barmherzigkeit Gottes, uns in Christus bereitet, werden uns zuteil *remissio peccatorum, iustificatio et vita aeterna*.

In diesem ganzen Gedankengefüge ist für die Erneuerung, die tatsächliche Rechtmachung kein Raum. Bei Luther ist die *iustificatio* Zueignung der *iustitia Christi* im Glauben und das heißt, weil die *iustitia Christi* immer auch seine ewige

Persongerechtigkeit ist, Zueignung der Sündenvergebung und Wirkung der Erneuerung durch den hl. Geist in Einem: die Vergebung der Sünden ist zugleich das Erneuernde. Bei Melanchthon ist die Vergebung der Sünde der göttliche Schluß aus dem Sühnetod Christi, das Ergebnis der ewigen Wiedergutmachung der menschlichen Bosheit durch den Gehorsam des Einen; für uns: der Inhalt des Glaubens, sofern der Glaube Glaube an die Barmherzigkeit Gottes ist (gestützt durch den Blick auf die iustitia Christi). Alles ist hier gestellt auf die Gewißheit des Trostes für das angefochtene Gewissen. Der Gedanke der Erneuerung kann nur unvermittelt und unverbunden daneben stehen, wenn er überhaupt aufrechterhalten werden soll. Neben die remissio und reconciliatio tritt die donatio spiritus sancti, begrifflich aufs schärfste unterschieden und abgetrennt²⁵⁾: „Cum Deus remittit peccata simul donat spiritum sanctum, qui novas virtutes efficit“. Wird man auch bei einem Vergleich Luthers mit Melanchthon diesem zugute halten, daß seine Formulierungen ganz anders beherrscht sind von der Polemik (sowohl gegen die pelagianisch-skoristische Theorie von der unterstützenden Leistung des Menschen zur Herstellung seines Friedens mit Gott, als auch gegen die augustinisch-thomistische der infusio gratiae, der iustitia inhaerens) und daß sie für diesen Zweck womöglich geeigneter erscheinen, weil sie klarer und eindeutiger und dem frommen Gemüt leichter faßbar sind, so wird man dennoch sagen müssen, daß Melanchthon Luthers Lehre unheilvoll verstümmelt hat²⁶⁾: „Er hat die alten Gedanken von der Ersatzleistung, die in Luthers Imputationslehre eingebettet lagen, als dem großen Zuge des göttlichen Handelns an uns untergeordnet, als das ihm allein verständliche Stück dieser Lehre herausgenommen und so den Gedanken geformt, daß Gott dem Sünder ver-gebe und ihn gerechtspreche, indem er den Gehorsam oder das

²⁵⁾ Hirsch, Osiander a. a. O. S. 229.

²⁶⁾ Joh.-Komm. S. 47 A.

Verdienst des Mittlers an Stelle der Sünde und des Ungehorsams des Menschen annehme. Die Abweichung dieser Lehre, der Luther formal ja oft nahe genug kommt, besteht darin, daß an Stelle der ewigen Gerechtigkeit des persönlichen Christus, die dem Gesetz und der Sünde am Kreuze stille hielt, eine von Christus geschaffene Leistung getreten ist, und daß die wirksame Einheit Christi mit den Gläubigen für das Rechtfertigungsurteil Gottes gleichgültig ist“.

b) 1.

Der eben entwickelte Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon ist nun der entscheidende Faktor in der Geschichte von Brenz' Theologie geworden. Freilich nicht so, daß er ihn von Anfang an klar empfunden hätte: das Bewußtsein für ihn ist ihm erst später (um 1531) aufgegangen, wie denn auch der Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon selbst in dieser Zeit noch gar nicht in die Erscheinung getreten war.

Bevor wir uns aber dem Punkt nähern, an dem dieser Gegensatz für Brenz zum ersten Male praktisch wurde, versuchen wir noch ein Bild von der Rechtfertigungslehre zu gewinnen, wie er sie vor dem kritischen Briefwechsel des Jahres 1531 vorgetragen hat. Es handelt sich dabei um die entsprechenden Aufstellungen im Joh.-Kommentar. Dreierlei ist für die Rechtfertigung des Menschen entscheidend, heißt es da²⁷⁾: 1. Der Geber, das ist Christus. 2. Das Mittel, durch das gegeben wird: Predigt und Sakrament und 3. endlich, auf seiten des Menschen, das aufnehmende Organ: der Glaube. Aus dieser Dreiteilung ergibt sich sofort eine innige Verbindung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Christologie. Der Gedankengang ist dieser: Der Vater hat den Sohn aller seiner Güter teilhaftig gemacht und als Spender dieser Güter tritt dieser nun unter die Menschen²⁸⁾:

²⁷⁾ Ebenda S. 49 B.

²⁸⁾ Ebenda S. 270 A.

... „Tradidit enim pater in manus filii omnia, hoc est, tradidit vitam, iustitiam, remissionem peccatorum, iudicium, resurrectionem et omnia dei bona ...“. Und darum übergibt der Vater ihm alle Güter, damit er sie an die Menschen austeilt. Es geschieht aber durch das Wort, welches er selbst ist. In dem Namen Christi sind uns also umgekehrt alle Heilsgüter enthalten²⁹⁾: „Quod est illud nomen? Christi nomen est, Deus, iustus, rex, bonus, salus, vita, lux et redemptio“ oder an einer andern Stelle³⁰⁾: „Nomen Christi iustitia et remissio peccatorum, sapientia, potentia est.“ Und nicht anders rechtfertigt und errettet Christus den Menschen, wenn nicht in dieser seiner Bestimmtheit als das Wort³¹⁾: „Christus igitur iustificat et salvat, qui est Verbum Dei in quo omnes Dei promissiones sunt Amen et etiam“. Eine zweite Gedankenreihe entwickelt sich an Hand der Frage nach dem Ursprung unseres Heils in Christus: Die ewigen Güter Gottes sind der Menschheit erworben durch den Tod Christi. Unter dem Bild des Sühnetodes ist Brenz zuerst das Verständnis für das Werk des Erlösers aufgegangen; er hat es nie wieder verloren. Als drittes hebt sich etwa folgendes heraus: Gott hat im ewigen Akt des trinitarischen Ratschlusses den Sohn mit der Fülle seiner Güter ausgestattet. Diesen aber schmerzt es, daß die Menschen, die doch seine Brüder sein sollten, in Sünde und Schuld dahinsterven, ohne teilhaben zu können an der ewigen Fülle, in der er beim Vater steht. Es ergreift ihn das erbarmende Mitleid. Wie aber kann die Menschheit teilnehmen an seinem himmlischen Besitz? Nicht anders, als daß ihre Schuld und Sünde gesühnt wird mit dem Tode des Göttlichen. Der Sohn entschließt sich im freien Entschluß, d. h. aber im ewigen Ratschluß Gottes, diesen Tod auf

²⁹⁾ Joh.-Komm. S. 86 A.

³⁰⁾ Ebenda S. 222 A.

³¹⁾ So auch noch gelegentlich im Jes.-Kommentar.

sich zu nehmen und damit sowohl den Heilsplan des Vaters gehorsam auszuführen, als auch der Menschheit Schuld und Sünde hinwegzutun. Durch diesen Gehorsam wird der Vater so ergötzt und durch den Tod wird die Schuld der Menschheit so völlig ausgelöscht, daß Gott vergibt und die Menschheit nach göttlichem Willen nun teilnehmen kann an den Gütern des Sohnes³²⁾: „Proinde, ut tradita bona credentibus pararet et voluntatem Dei exequeretur sua sponte se morti obtulit et factus est obediens patri usque ad mortem.“ Oder anders ausgedrückt daselbe³³⁾: „Decrevit Deus, ut filius pateretur, sed ut per passionem glorificaretur resurrectione et per crucem liberaret credentes ab omnibus maledictionibus . . .“. Der Hinweis darauf, daß den Gläubigen durch Christus das Heil erworben ist, weist dann aber indirekt zurück auf den Wortcharakter des Heilswerkes: Wer Christus, das Wort hat, der hat alles. Man hat ihn, sofern man ihn hat im Glauben³⁴⁾. Also muß es heißen: „Breviter omnia habet, qui fide Christum habet“ oder³⁵⁾: „Recipitur vero iustitia et salus per fidem“. Nimmt man endlich noch die ausführliche Betonung³⁶⁾: „Communicat autem iustitiam suam ac salutem per praedicationem et sacramentum praedicationi adnexum, tanquam per media et instrumenta“, hinzu, so hat man die einigermaßen geschlossene Gedanken- gruppe vor sich, die wir als Voraussetzung der Abendmahls- lehre des Brenz bereits kennen: Sein Mittelpunkt ist der versöhnende Tod Christi. Durch ihn werden die ewigen Heilsgüter der Menschheit erworben. Den Gläubigen werden sie zugeteilt, denn sie werden durch das Wort aus- geteilt (welches Wort Christus selbst ist) und demgemäß im Glauben angenommen. Umgekehrt kann nun der Glaube ge-

³²⁾ Joh.-Komm. S. 106 A.

³³⁾ Ebenda S. 47 A.

³⁴⁾ Ebenda S. 47 A.

³⁵⁾ Ebenda S. 49 A.

³⁶⁾ Joh.-Komm. S. 134 B.

legendlich die wahre Rechtfertigung genannt werden³⁷⁾: „Vera enim iustificatio est fides.“ (Es ist dabei wohl zu bedenken, daß die Rechtfertigung irgendeine überragende Bedeutung um diese Zeit für Brenz noch nicht hatte. Sie steht vielmehr in einer Reihe mit dem übrigen uns in Christus erworbenen und dargebotenen Heilsgütern: iustificatio, sanctificatio, redemptio oder iustitia, salus et vita aeterna oder, die schon erwähnte Reihe: Deus, iustitia, regnum, bonitas, salus, vita, lux et redemptio, oder wie sonst immer diese bona Dei zusammengestellt sind, deren Thesaurus Christus ist). Der Glaube ist Rechtfertigung, weil er Christi Heilsgüter in sich trägt, weil er Christum besitzt. Damit ist zugleich aber auch die Erneuerung deutlich mit hineinbezogen in den Rechtfertigungsvorgang, denn die Zuteilung der Heilsgüter in Christus ist eine wirkliche und tatsächliche. „Nam fides purificat cor et expurgat concupiscentiam, ac Christum legis satisfactorem possidet“³⁸⁾. Der Glaube, der Christum ergreift und im Worte Christus wirklich und wahrhaftig hat, ist als solcher reinigender und erneuernder Glaube³⁹⁾: ... „Proinde fides est vita aeterna, quandoquidem Christum, qui est iustitia, salus et vita possidet...“, oder Brenz kann das auch einmal so ausdrücken⁴⁰⁾: ... „Nam et fides bona Dei, hoc est, iustitiam, sanctificationem et redemptionem sibi arrogat, usurpat enim ea sibi per Christum“. Die guten Werke gewinnen dabei naturgemäß eine eigenständige Bedeutung: Wo wahrer Glaube ist, da muß auch die Erneuerung des Menschen in der Tat und in der Wahrheit vor sich gehen. Diese aber zeigt sich in den neuen Werken der Liebe⁴¹⁾: „Per fidem igitur efficitur filii Dei, amici et co-

³⁷⁾ Ebenda S. 293 A.

³⁸⁾ Ebenfalls schon im Joh.-Komm.

³⁹⁾ Ebenda S. 266 A.

⁴⁰⁾ Joh.-Komm. S. 197 B. S. 125.

⁴¹⁾ C. X. 2, S. 501 ff.

haeredes Christi; per charitatem autem fidei fructum manifestamus et declaramus . . .“. Dabei haben die Werke keinen heilsvermittelnden und heilsnotwendigen Charakter, wohl aber eine gewisse deklaratorische Bedeutung.

Es liegt auf der Hand, daß die hier vorliegende Lehre noch der stärksten Weiterführung und Klärung bedurfte. Man fragt sich, in welchem inneren Verhältnis stehen die einzelnen Heilsgüter untereinander. Jergendein ordnendes Prinzip in den Begriffen ist hier noch nicht sichtbar. Remissio peccatorum, iustitia, redemptio, iustificatio, alle diese Begriffe können für Brenz um diese Zeit noch für ein und dieselbe Sache gebraucht werden. Was wird es bedeuten, wenn er den Begriff der iustitia Christi näher fassen muß innerhalb dieser Begriffe? Doch liegt ihr eigentlich kritischer Punkt nicht hier in der Unausgeglichenheit ihrer Begriffe. Die Voraussetzungen für eine Weiterbildung sind durchaus gegeben. Der kritische Punkt liegt vielmehr in der Lehre von der Erneuerung durch den Glauben. Freilich, daß der Glaube nicht sein kann, ohne daß es gleichzeitig zur Erneuerung des Menschenherzens kommt, das war unbestritten. Das hatten sowohl Luther als auch Melanchthon von Anfang an mit aller Entschiedenheit zum Ausdruck gebracht. Bedenklicher aber erscheinen schon einzelne Formulierungen, wie wir sie bei Brenz gelegentlich fanden. So ist die selbständige Nebeneinanderordnung von fides und charitas, beide begriffen als Werk des Geistes⁴²⁾, zwar an sich noch nicht anfechtbar, immerhin ist eine nicht unerhebliche Ton- und Akzentverschiebung Melanchthon gegenüber unverkennbar. Begnügen wir uns hier mit diesen vorbereitenden Hinweisen. Zum offenen Ausbruch kam die hier zugrunde liegende Differenz zwischen Brenz und Melanchthon im Jahre 1531, in dem berühmten Briefwechsel⁴³⁾ zwischen Melanchthon und Luther auf der einen und Brenz auf der anderen Seite:

⁴²⁾ ⁴³⁾ Siehe Luthers Zusatz zu Melanchthons Brief an Brenz.

2.

Melanchthon war im Frühjahr 1531 mit der Herausgabe der Apologie der augsburgischen Konfession beschäftigt. Ihre schwierigste und zugleich wichtigste Aufgabe war die Präzisierung der Rechtfertigungslehre. Es bleibt zu bewundern, mit welcher Behutsamkeit und Sicherheit in den Begriffen Melanchthon die evangelische Lehre vertreten hat. Daß er um diese Zeit der Arbeit besonders feinfühlig und empfindlich war für jede Abweichung, ist nur naturgemäß. Bevor er die Schrift in Druck gab, übersandte er Brenz die Sätze über die Rechtfertigung. Er hoffte zuversichtlich auf seinen Beifall. Die Äußerungen Brenz' zu dieser melanchthonischen Vorlage sind uns leider nicht mehr erhalten. Nur soviel ist aus dem Inhalt der Gegenantworten Melanchthons und Luthers zu schließen: 1. Brenz hat zur Beschreibung des Glaubens das Wort *radix* (Wurzel) gebraucht und 2. Er hat sich dafür auf Augustin berufen. Die Frage ist nun: wo nennt Augustin die *fides* eine *radix*, und wessen *radix* nennt er sie?: Enarr. in Ps. 139, Kap. 1 (Ende) (Ven. tert. VI 978 A): *fides* sic est in anima ut *radix* bonae quae pluviam in fructum ducit. Die Stelle würde Brenz' Meinung vorzüglich erklären: Durch den Glauben dringt Christus mit seiner Gerechtigkeit als der Lebenssaft ins Herz: also drei Takte: Glaube — Christus als Lebensgerechtigkeit — Werke, die aus dieser Lebensgerechtigkeit den Saft haben. Denn darauf passen sowohl Melanchthons als auch Luthers Antwort auf das genaueste. Ich setze die Hauptstellen des Briefwechsels der Deutlichkeit halber zunächst hierher: 1. Melanchthon an Brenz: „. . . De fide teneo quid te exerceat. Tu adhuc haeres in Augustini imaginatione, qui eo pervenit, ut neget rationis iustitiam coram deo reputari pro iustitia; et recte sentit. Deinde imaginatur, nos iustos reputari propter hanc impletionem legis, quam efficit in nobis spiritus sanctus. Sic tu ima-

ginaris, fide iustificari homines, quia fide accipiamus Spiritum Sanctum, ut postea iusti esse possimus impletionem legis, quam efficit spiritus sanctus. Haec imaginatio collocat iustitiam in nostra impletionem, in nostra munditie seu perfectione, etsi fidem sequi debet haec renovatio. Sed tu reicece oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum iusti, hoc est, accepti coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus, et non propter illam renovationem. Nam haec ipsa novitas non sufficit. Ideo sola fide sumus iusti, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti, qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, sed non pacificat non-scientiam. Ideo non dilectio, quae est impletio legis iustificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum, quia apprehendit Christum, iusti sumus; non propter dilectionem, non propter legis impletionem, non propter novitatem nostram, etsi sint dona Spiritus Sancti, sed propter Christum, et hunc tantum fide apprehendimus. Augustinus non satisfacit Pauli sententiae, etsi propius accedit quam Scholastici. Et ego cito Augustinum tanquam prorsus *δυνάμητον* propter publicam de eo persuasionem, cum tamen non satis explicet fidei iustitiam. Crede mihi, mi Brenti, magna et obscura controversia est de iustitia fidei, quam tamen ita recte intelliges, si in totum removeris oculos a lege et imaginatione Augustini de impletionem legis et defixeris animum prorsus in gratuita promissione, ut sentias, quod propter promissionem et propter Christum iusti, hoc est, accepti sumus et pacem inveniamus. Haec sententia est vera et illustrat gloriam Christi et mirifice erigit conscientias. . . . Quando haberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum iusti reputemur, cum illa novitas in nobis perfecta esset? Quid hoc est aliud quam ex lege, non ex promissione gratuita iustificari? . . .“

2. *Luther an Brenz*: „Et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est iustitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum; imo et ab intuitu obiecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum mihi esse donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. Sic dicit: ego sum via, veritas et vita. Non dicit: ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positus operetur in me. Talia in me debet esse, manere, et vivere, loqui non per me, an *εἰς ἐμὲ* 2. Cor. 5: ut essemus iustitia in illo, non: in dilectione aut donis sequentibus.“ 3. *Brenz an Melandthyon*: „Quae nuper de iustificatione fidei effutivi, ea non sic a me scripta accipias, quod quae de radice commemoravi satisfaciant, aut ita sentiam; sed volebam te doctore disertius de ea re discere loqui. Quoties enim de iustificatione cogitabam quod non esset ex operibus, illud subinde incidebat, nonne et fides ipsa opus est? Et dominus ait, hoc est opus Dei ut credatis. Si igitur non est iustificatio ex operibus, nec ex fide erit. Cum illa enim animo meo obversarentur, sentiebam equidem iustificationem propter Christum solum et non propter dignitatem nostrorum operum nobis contingere. Sed prae infantia mea non potueram animi sententiam satis perspicue explicare. Postquam vero legi et tuas literas et appendicem Dom. Lutheri et apologiam, me iudice canonem dignum, didici vobis doctoribus non solum recte sentire, verum etiam recte loqui. Quaeso autem, mi Philippe, tantisper nugis meis benignas aures praebeas, donec sententiam meis verbis, si non eruditis, certe apertis explicavero. Ego de operibus sic iudico. Triplicia esse opera, aliud satisfactorium seu meritorium, aliud organicum, aliud declaratorium. Christi passionem voco satisfactorium et meritorium, fidem voco opus orga-

nicum, fidei fructus opera declaratoria. Igitur iustificatio seu remissio peccatorum contigit nobis ut non propter dilectionem nostram, sicut tu vere dicis, ita neque propter fidem nostram, sed propter solum Christum, sed tamen per fidem. Etenim cum ita scribas: fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam; ex hoc sic didici loqui. Tu iudices, num recte? Aliud est mereri, aliud contingere iustificationem. Fides opere suo seu dignitate sua non meretur iustificationem; per fidem tamen, tanquam per organon contingit iustificatio, quae per fructus fidei seu dilectionem non contingit, ut fides sit medium inter fidem et opera. Christus solus satisfactio et meritum est. Fides sola organum seu instrumentum est, quo Christus recipitur. Opera autem ex fide provenientia nec sunt satisfactio nec meritum nec organon, sed tantum acceptam iustificationem per fidem declarant. Vide quantum ego memini Paulus nusquam dicit, iustificationem contingere nobis propter fidem nostram, ne satisfactionem et meritum operi cordis nostri tribunat; sed dicit contingere fide aut per fidem. Video enim in hac disputatione cavendum esse, ne nobis in ratione fidei accidat, quod sophistis in ratione suae dilectionis, videlicet ne, sicut illi statuerunt dilectionem suam pro Christo, nos pro ipso Christo opus seu meritum seu dignitatem fidei statuamus. . . . Cum litteras clausurus eram, memini, te de operibus ita argumentari: si e dilectione nostra esset iustificatio, nunquam certi de ea essemus, propterea quod nunquam satis diligimus, quanquam tamen debemus. Ex hoc ego similiter de fidei opere argumentor. Si iustificatio contingeret nobis propter opus, meritum seu dignitatem fidei, nunquam de ea certi essemus, quapropter quod nunquam satis credimus, quantum debemus, semper orandum est: succurre incredulitati meae, et cum operibus adiunge nobis fidem. Num et hic recte sentiam, vide.“ . . .

Will man die Bedeutung dieses Briefwechsels für die Weiterbildung der Theologie des Brenz ermessen, so muß man sich zunächst folgendes vor Augen halten: Die Ausführungen Melanchthons sind keineswegs identisch mit denen Luthers. Melanchthon rät: den Blick ganz von der Erneuerung und vom Gesetz abzuwenden, und statt dessen allein auf die Verheißung zu bauen, auf den Satz: um Christi willen sind wir gerecht vor Gott. Wir haben hier bereits die Grundlinie seiner späteren Rechtfertigungslehre vor uns. Richtete man, wie er es will, den Blick allein auf die Verheißung, das heißt auf die Barmherzigkeit Gottes um des meritorischen Todes Christi willen, anders gesagt, faßte man die Gerechtigkeit Christi allein als die Leidens- und Leistungsgerechtigkeit und nicht als die ewige Sohngerechtigkeit, die das Gesetz positiv erfüllt und nicht nur den Anspruch des Gesetzes kompensiert durch seinen Tod, machte man also das propter Christum in dieser Verengung zum alleinigen Grundgedanken der Rechtfertigung, dann war damit allerdings der Blick von der Erneuerung und der neuen, durch die Gnade, propter Christum, ermöglichten Erfüllung des Gesetzes endgültig abgewandt. Umgekehrt hebt Luther in seinem Brief mit allem Nachdruck hervor, daß Christus nicht als ein Wohltäter oder ein Lehrer verstanden werden dürfte — das aber ist die Melanchthon natürliche Betrachtung —⁴⁴⁾: „Ich will vielmehr, daß er mir selbst Wohltat und Lehre an sich sei, damit ich alles in ihm habe. Es ist die im ganzen für Luther so bezeichnende Ineinssetzung des Christus außer uns mit dem in uns, die sich hier zum Worte meldet. Luther bewährt sie an dem Satz: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Jesus sagt nicht: Ich gebe dir den Weg, die Wahrheit, das Leben, als ob er außer mir gesetzt in mir wirkte⁴⁵⁾: „So muß er in mir sein, bleiben, leben, reden, nicht durch mich, sondern für mich, so daß wir

⁴⁴⁾ Siehe Luthers Zusatz zu Melanchthons Brief an Brenz.

⁴⁵⁾ opp. Brentii VII, S. 539 (Röm.-Br.-Komm.).

die Gerechtigkeit sind in ihm, nicht in der Liebe oder den folgenden Gaben". „Christus ist meine Gerechtigkeit, er selbst ist die wahre Beschaffenheit und meine formale Gerechtigkeit“⁴⁶⁾. Wenn dieser Christus durch den Glauben in mir ist, bleibt, lebt, redet und wirkt, dann ist damit die Erneuerung, die positive Gesetzeserfüllung durch die Werke der Liebe mächtig mit einbezogen in das Rechtfertigungswerk, ohne daß es dabei zu irgendeiner Werkgerechtigkeit käme: denn wir sind ja die Gerechtigkeit in ihm. In diesen kurzen Sätzen der beiden Briefe wird der ganze Unterschied zwischen Luthers und Melanchthons Lehre sichtbar. Wie aber verhält sich Brenz dazu? Man muß sich vorstellen, daß Brenz durch die Formulierungen Melanchthons in der Apologie nicht ganz befriedigt gewesen ist — durch zugespitzte Ausdrücke seinerseits wollte er nun Melanchthons letzte Meinung hervorlocken — Brenz gibt das unumwunden zu, wenn er in seiner Antwort schreibt: „Was ich neulich über die Rechtfertigung durch den Glauben herauschwatzte, das mögest du nicht so ansehen, als genügte mir das, was ich von der Wurzel erwähnte, oder als sei das meine Ansicht; sondern ich wollte von dir als Lehrer lernen, Bestimmtes über diese Sache zu reden.“ Was er Melanchthon gegenüber vorgebracht hat, wird etwa dies gewesen sein: Der Glaube ist, sofern er die Gerechtigkeit Christi in sich trägt, die Wurzel guter Werke. Kann es dann aber im Grunde nicht ebensogut heißen: der Mensch wird durch die im Glauben geweckten guten Werke gerecht? Wie aber steht es dann eigentlich mit dem Satz von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben? Was Brenz damit sagen wollte, ist ziemlich klar. Durch die melanchthonischen Formeln wurde der Glaube in einer Weise isoliert und herausgehoben, die Brenz bedenklich erschien: „Denn ich sehe wohl, daß wir uns bei dieser Untersuchung hüten müssen, daß es uns nicht in Hinsicht des

⁴⁶⁾ Ebenda S. 551.

Glaubens geht, wie den Sophisten mit ihrer Liebe, daß wir nämlich nicht, wie jene ihre Liebe an die Stelle Christi setzen, statt Christi selbst, das Werk oder die Verdienstlichkeit des Glaubens setzen“. In seinen weiteren Ausführungen entwickelt er geschickt und klar die eigene Ansicht von der Sache: „Der Glaube allein ist das Organ oder das Werkzeug, durch das Christus aufgenommen wird. Die Werke aber, welche aus dem Glauben kommen, sind weder eine Genugtuung, noch ein Verdienst, noch ein Werkzeug der Rechtfertigung, sondern sie bezeugen nur, daß diese durch den Glauben angenommen wurde“. Dasselbe hätte Melanchthon auch sagen können, aber dennoch bedeutet es bei Brenz etwas anderes. Daß der Glaube Christus annimmt (sei es nun seine satisfactio, redemptio oder iustitia!), das bedeutete bei Brenz mehr als es bei Melanchthon bedeuten konnte. In demselben Maße als bei ihm das totus Christus hinter solchen Formulierungen stand, stand bei diesem, selbst wenn er den lutherischen Ausdruck, der Glaube ergreift Christus, wörtlich aufnahm, der Gedanke an die durch seinen Leidensgehorsam erworbene Barmherzigkeit dahinter. Daß Brenz diesen Unterschied nur ahnte vielleicht, ohne ihn selbst klar erfaßt zu haben, liegt an der Unfertigkeit seiner Lehre. Sie war deshalb den melanchthonischen Einflüssen durchaus geöffnet. Immerhin zeigte ihr Ansatz in dem totus Christus (das hieß für Brenz in dem Wortcharakter der Heilsgüter) in eine andere Richtung: dem Glauben wird Christus wirklich ganz zuteil mit allen seinen Gaben. (Darin bestand ja gerade das Werk der Versöhnung, daß er sich uns ganz schenken wollte, nicht etwa nur die Barmherzigkeit Gottes verdienend!) Man könnte sagen: In dem Gemeinschaftsgedanken weicht Brenz zuerst von Melanchthon ab, und zwar tut er das in engster Anlehnung an Luther. Als weiteres Unterscheidungsmerkmal wäre zu nennen die Energie, mit der Brenz die innere Notwendigkeit der guten Werke begründet hat. Bereits im Joh.-Kommentar vertrat er die Ansicht,

daß die Werke zwar keine heilsnotwendige, immerhin aber rückwärts betrachtet, eine gewisse bezeugende und überzeugende Bedeutung haben. Wo keine guten Werke sind, da ist auch kein rechter Glaube, denn der rechte Glaube bezeugt sich in guten Werken. Insofern kann Brenz sagen, der Glaube ist die Wurzel guter Werke. Und dieser Glaube (durch die Werke als rechter Glaube erwiesen) ist die Rechtfertigung des Menschen. Nicht, daß der Glaube rechtfertige, weil er die Wurzel der guten Werke ist, wollte Brenz sagen, sondern daß *der* Glaube rechtfertige, der die Wurzel guter Werke ist, weil der allein rechter Glaube ist.*)

3.

Wir sind damit über den eigentlichen Problemkreis des Briefwechsels bereits hinaus. Für die Frage der weiteren Entwicklung der Rechtfertigungslehre ist vor allem und zunächst der Galater-Kommentar wichtig. Hier hat Brenz, noch unberührt von den osiandrischen Streitigkeiten, die ihm geläufige und natürliche Lehre von der Rechtfertigung vorgetragen. Etwa folgende Linien treten deutlicher hervor: Einmal: es wird die ganze Rechtfertigung verstanden

*) Diese Ansicht hat Brenz sein Leben lang aufrechterhalten. Ich belege das mit einigen Stellen aus dem Rbr.-Kommentar⁴⁷⁾: „Nam quemadmodum in arbore radix et medulla sunt initium seu fundamentum bonorum fructuum arboris, ita fides in homine est origo, ex qua bona opera proficiscuntur, non quod homo iustificetur, hoc est, absolvatur a sua iniustitia propter sequentia illa opera (iustificatur enim tantum propter Christum!) sed quod Deus nullam habeat rationem eorum operum. Denn⁴⁸⁾: „sicut ergo anima cognoscitur ex actionibus suis, ita et fides ex operibus, ubi enim non sunt bona opera, ibi apparet, non esse fidem“, oder dasselbe positiv ausgedrückt⁴⁹⁾: „bona opera etiam nobis utilia propterea quod sint fidei nostrae argumenta...“.

⁴⁷⁾ Ebenda S. 620.

⁴⁸⁾ Ebenda S. 784.

⁴⁹⁾ Ebenda S. 854. (Gal.-Komm.)

als etwas Vorletztes. Sie ist nicht Selbstzweck, sondern sie verfolgt ein Ziel. Das Letzte ist: die ewige Vollkommenheit⁵⁰⁾: „Haec est totius Evangelii summa, quod Christus expiaverit sua ipsius morte peccata nostra et expiaverit ea non ut nos peccemus, non ut foelicem vitam in hoc saeculo iuxta carnem ducamus, non ut in hoc mundo maneamus et in eo foelicitatem habeamus, sed ut eripiat nos ex hoc infoelici saeculo et transferat in vitam aeternam.“ Brenz will sodann unter Gerechtigkeit die ewige Gerechtigkeit des Sohnes verstehen. Sie wird uns zugerechnet, obwohl wir noch im Fleische wandeln⁵¹⁾: „Itaque cum quis comprehenditur iudicio peccatoris et clamat ad Deum ut patrem certe is coelestis pater, non augebit peccata peccatis, sed potius dabit pro peccatis veram et perfectam iustitiam — videlicet — iustitiam unigeniti filii sui, quam imputabit cuius invocanti se ex fide in Christum filium suum . . .“ Daß die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi die ewige Sohngerechtigkeit ist und nicht etwa die Gehorsamsgerechtigkeit Christi, ist auch vorausgesetzt in folgenden Entwicklungen⁵²⁾: „Docet enim Paulus in hac epistula, quod homines iustificentur coram Deo, non propter opera legis, aut propter merita operum, sed tantum propter Christum per fidem, hoc est, quod in iudicio, coram tribunali Dei non possimus constare meritis nostrorum operum, sed tantum meritis Christi, quem accipimus per fidem ex praedicatione Evangelii.“ Die Reflexion auf den Wortcharakter der Heilsmitteilung ist das Dritte⁵³⁾: „Haec enim doctrina, organon illud, quos spiritus sanctus divina potentia efficit in nobis fidem in Christum, Christus autem fide susceptus, ita in nobis a Deo patre suo agnos-

⁵⁰⁾ Ebenda S. 780 f.

⁵¹⁾ Ebenda S. 781.

⁵²⁾ Ebenda S. 873.

⁵³⁾ Declaratio.

citur, ut non tantum ipsi, sed etiam nobis, qui ipsum suscepimus faveat ac reputet nos propter ipsum iustos.“ Da bei steht überall die Anschauung des totus Christus dahinter. . . . Die Beziehung zur Erneuerung aber behaupten endlich alle die Stellen, die von Christus reden in seiner uns zugewandten Seite. Ich begnüge mich mit einer Stelle⁵⁴): „ . . . fides, quae per dilectionem operatur, hoc est, loquor nunc de fide, non ficta, non imaginaria, non diabolica, sed de vera fide, quae sua sponte, postquam accepit Christum profert fructus et opera caritatis.“ Neben dieser im ganzen festgeschlossenen Gedankenreihe finden wir eine zweite, die das Bild der Rechtfertigungslehre, das wir so gewonnen haben, nahezu gänzlich wieder in Frage stellt. Brenz hatte sich, wie wir sahen, 3. Jt. des Briefwechsels in der Verwendung des Begriffes iustitia Christi noch nicht entschieden. Die strenge Beziehung der iustitia Christi auf den Leidensgehorsam, wie er sie bei Melanchthon vollzogen sah, ist nicht ohne Wirkung auf ihn gewesen. Sie gab seiner Anschauung von dem Sühnetod erst ihre ganze Geschlossenheit. Wenn Brenz nun im Galater-Kommentar sagen kann⁵⁵): „Christus per fidem acceptus, donat nobis suam impletionem, donat etiam nobis spiritum sanctum, ut incipiamus Deum diligere nomen Dei honorare et verbum eius observare“ oder andere Sätze, die in ähnlicher Weise die Gesetzeserfüllung als die uns zugerechnete Leistungsgerechtigkeit zu bezeichnen scheinen, dann ist damit in der Tat die Angleichung an Melanchthon durchgeführt. Daß er sich tatsächlich überall in der Auseinandersetzung mit Melanchthon befindet, spürt man jedesmal dann, wenn er von dem Begriff der Sündensühnung ausgeht, um die Rechtfertigung zu be-

⁵⁴) Ausschreiben G. 4a (erstes Bedenken).

⁵⁵) An. S. 414 (an Melanchthon 15. Okt. 1555); vgl. dazu Ausschreiben G. 4a (erstes Bedenken) und Ausschreiben M. 3a (zweites Bedenken); außerdem An. S. 397 (Dez. 1554).

schreiben. Zusammenfassend ließe sich als die Anschauung des Galater-Kommentars etwa formulieren: Durch Kreuz und Tod hat Christus bei dem Vater erreicht, daß seine ewigen Güter und Gaben den Menschen zukommen, anfangsweise schon hier auf Erden, vollgültig in der Ewigkeit.

4.

Die weitere Klärung der Begriffe brachte der osiandrische Streit. Bei aller grundsätzlichen Nähe zu Osianders Rechtfertigungslehre war Brenz doch von vornherein durch die starke Entfaltung des Gedankens von dem Sühnetod Christi vor gewissen übertriebenen Konsequenzen gesichert. Man muß es so verstehen: Brenz' Gedanken trugen alle Möglichkeiten in sich, sofort auch die melanchthonischen Formeln zu übernehmen: Christus hat uns versöhnt mit Gott und damit unser Anrecht auf seine himmlischen Gaben erworben. Er macht uns dieser Gaben teilhaftig durch das Wort. Dieses Wort aber ist die Gerechtsprechung der Sündenvergebung, anderswo das Fleisch und Blut Christi. Das Hauptgewicht liegt zweifellos auf der ewigen Gerechtigkeit und Seligkeit. Um ihretwillen, um der ewigen Gemeinschaft mit den Brüdern willen ist Christus gestorben. Immerhin, warum sollte nicht auch auf die andere Seite der Sache, auf das propter Christum m. a. W. der Ton einmal gelegt werden können, zumal wenn sie bedroht erschien? Das ist nun aber die entscheidende Haltung der Gutachten und Bedenken zum osiandrischen Streit. Nehmen wir alles zusammen, so zeigt sich eine ganz neue begriffliche Klarheit und Bestimmtheit schon im Ansage: Die Rechtfertigung zerfällt für Brenz in zwei Seiten: einmal unsere Ungerechtigkeit wird uns nicht zugerechnet, sondern um des Verdienstes Christi willen, gnädig vergeben⁵⁶): „Sondern wir werden gerecht (das ist, wir

⁵⁶) An. S. 414.

empfangen die Verzeihung der Sünden (durch den Gehorsam Christi) durch das Leiden und Tod Christi / Und sollen wir uns dieses gehorsam Christi / als der allen Willen Gottes des Vaters / vollkommenlich erfüllt hat / in aller unser Noth vertrösten /." Oder eine noch bezeichnendere Stelle aus dem ersten Bedenken⁵⁷⁾: „So wir nun aus glauben und Vertröstung dieser erzelten Stück (d. a. das gesetz erfüllenden und sündebüßenden Gehorsams Christi) in unserer größten Noth durch Gottes Gnade erhalten und von den Sünden absolvieret und für gerecht für Gott gezelet werden, könnten wir nicht gedenken, warumb es unrecht sein sollte, daß man sie auch unsere Gerechtigkeit nennet". Das liegt um so näher, als sich aus Röm. 5, 19 u. 21 ergibt, daß der Gehorsam Christi eine Gerechtigkeit genannt wird, wenn auch im uneigentlichen Sinne⁵⁸⁾: „*Ponamus hanc iustitiae definitionem esse in suo genere propriam, et conferatur ad eam in eodem genere. Obedientia Christi, non peccabit, opinor, qui dixerit hanc improprie dici. Iustitiam. Tu quoties scribis, nos fide iustos esse, soles fere exponere per haec verba, nos esse Deo acceptos. „Ac necessarium est, ut cum Paulus frequentissime utatur hebraismis, praesertim in disputatione de Iustificatione, tropi alieni sermonis explicentur“*⁵⁹⁾. Improperie oder auch tropice, aber in suo genere proprie ist der Gehorsam Christi eine Gerechtigkeit zu nennen. Im eigentlichen Sinne ist er die Frucht und das Werk seiner ewigen Sohngerechtigkeit. Das wäre also die eine Seite an der Sache: In der ewigen Gerechtigkeit wird der Sohn gehorsam bis zum Tode am Kreuze. Durch diesen Gehorsam hat er unsere Sünde gesühnt, Gott versöhnt und uns die ewige Seligkeit erworben. Im tröstlichen Glauben an diese Heilstatfsache können wir sagen: Wir sind gerecht, d. h. angenommen bei Gott, weil wir bedeckt sind durch den

⁵⁷⁾ An. S. 361 (29. Jan. 1553).

⁵⁸⁾ Schluß der Declaratio.

⁵⁹⁾ An. S. 397.

Gehorsam Christi. Daß dies alles dennoch für Brenz etwas anderes bedeutete als für Melanchthon, das ist begründet in dem Wortcharakter dieser Heilstatsache, der seinerseits die Verbindung mit der Christologie in sich schließt, und das heißt für die Rechtfertigungslehre, den Blick auf die ewige Sohngerechtigkeit aufrecht erhält.

In der Tat schließt sich dann an diese ganze erste in sich geschlossene Gedankenreihe eine weitere an, die nicht minder charakteristisch für Brenz ist: Mit der Sündenvergebung schenkt sich uns Gott in Christus wirklich und wahrhaftig zu eigen, wird unser Leben, unsere Seligkeit und Gerechtigkeit. Anders gesagt: Christus wohnt in uns und macht uns seiner himmlischen Güter, d. i. seiner göttlichen Natur und ihrer ewigen Gerechtigkeit teilhaftig. Daß diese Gerechtigkeit erst in der Ewigkeit völlig enthüllt sein wird, ändert nichts daran, daß sie im Glauben und im Anrecht schon jetzt unser ist, wenn auch eben⁶⁰⁾: *fide et iure haereditatis*⁶¹⁾: „Das unser Herr Christus habe mit seinem leiden und todt verdienet / das Gott mit uns versöhnet, selbs in uns durch den Glauben wohne / sich sampt allen seinen Gütern / uns zum ewigen Erbtayl schenke / und dem nach gleich wie sein leben, weißheit und seligkeit unser ist / also ist auch seine Gerechtigkeit unser hie auf erden Spe, primiciis et inchoatione, dort in jenem Leben aber re, decimis et perfectione“. Damit aber münden diese Gedanken ein in die Erneuerung. Durch den Glauben reinigt uns Gott von aller Sünde, die noch in uns ist, und die Frucht des mit dem menschlichen Geiste geeinigten göttlichen Geistes ist nach Gal. 5, 22 die christliche Tugend. Das wäre dann also die zweite Seite der Rechtfertigungslehre nach Brenz.

⁶⁰⁾ An. S. 366 (an Herzog Albrecht 16. April 1553). Zur Sache vgl. Abschreiben K 4b II (zweites Bedenken).

⁶¹⁾ So 3. B. An. S. 397 (*Compendiaria Osiandrici dogmatis expositio* De3. 1554).

Wie aber ordnen sich beide Seiten zusammen? Brenz selbst macht es auf folgende Weise verständlich⁶²⁾: Es ist zweierlei Gerechtigkeit zu unterscheiden. Das eine ist die Gerechtigkeit, die Gott selbst ist, das andere ist die Gerechtigkeit, die da heißt der Gehorsam Christi. Diese (d. i. der Gehorsam Christi) ist das Verdienst, um deswillen uns jene, die ewige göttliche Gerechtigkeit und Seligkeit als Lohn durch den Glauben geschenkt wird⁶³⁾: „Das also die Gerechtigkeit, das ist der Gehorsam Christi sey Meritum, Gott aber, der do ist die ewig gerechtigkeit, sey das premium“. Daß damit noch nicht eine begrifflich klare Zusammenordnung der beiden Gedankenlinien gegeben ist, ist klar. Das Meritum Christi ist im uneigentlichen Sinne unsere Gerechtigkeit, d. h. die Vergebung unserer Sünden. Wie aber verhält sich diese Gerechtigkeit — Brenz nennt sie zuweilen⁶⁴⁾ ganz sinngemäß *iustitia evangelii* im Unterschied zur *iustitia aeterna* — zur ewigen Gerechtigkeit, ist nun zu fragen? Entweder ist sie uneigentliche Gerechtigkeit, oder aber sie ist die Gerechtigkeit, die mit der ewigen gleichsam noch gekrönt wird im Himmel. Brenz' Gedanke ist natürlich der, daß Gott um des Gehorsams Christi willen sowohl die Sünde vergibt, als auch die ewige Gerechtigkeit verleiht. Durch das im Glauben angenommene Wort der Vergebung geschieht es, daß die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi unsere schon ist, daß das neue Leben des Geistes schon gelebt wird, daß wir an der ewigen Gerechtigkeit schon teilhaben. Wie aber ist uns das alles erworben? Durch den Gehorsams- und Sühnetod Christi. Weil Brenz die Gehorsamsgerechtigkeit nicht los-

⁶²⁾ Wir nehmen dabei das wichtigste Werk dieser Zeit, den Röm.-Br.-Komm. heraus. Vgl. dazu § 1 S.

⁶³⁾ opp. Brentii VII, S. 494, 554 u. 555.

⁶⁴⁾ Ebenda S. 523.

gelöst denkt von der ewigen Sohngerechtigkeit, darum kann er so denken ohne damit eine Unklarheit zu denken. Daß er aber das tat und so dachte, das war in dem Streit seine Stärke. Er hatte für die Fragen auf beiden Seiten ein offenes Ohr: Natürlich durfte Osiander nicht den Wert des Todes Christi in Frage stellen. Seine Gegner hatten recht mit der tropischen Deutung der *iustitia Christi* in den bestimmten Stellen der Schrift, die sie gegen ihn vorbrachten. Auf der anderen Seite hat keiner so wie Brenz das Gute aus Osiander herausgehört und anerkannt: Osiander hatte recht, wenn er von einer tatsächlichen Erneuerung und Heiligung des Herzens sprach. Freilich war er bei allem Verständnis für die Probleme des Streites auf beiden Seiten und bei aller tatsächlichen Spannweite seiner Gedanken nicht der Mann, den Streit zu bannen. Dazu fehlten ihm die überlegenen theologischen Formeln. Der beherrschende Begriff, unter dem sich für Brenz das Leiden Christi darstellt, ist der Begriff der Sündensühnung. Dieser Begriff aber fügt sich zwar in das Schema *meritum-praemium* ein, aber er schließt nicht die Zurechnung der Gehorsamsgerechtigkeit Christi in sich, die Brenz doch gleichzeitig behaupten mußte. Es ist klar, daß Brenz, durch die strenge melanchthonische Imputationslehre beeinflusst, die eine Seite seiner Rechtfertigungslehre besonders unterstrichen hat. Daß sie aber im Bereiche seiner Möglichkeit lag, haben wir gesehen. Die Geschlossenheit seiner Rechtfertigungslehre scheitert in erster Linie an dem eigenartig tiefgehenden und selbständigen Begriff der Sündensühnung, erst in zweiter Linie an dem Einfluß, den Melanchthon auf ihn ausübte. Brenz hätte nie das gesagt, was Melanchthon gesagt hat, wenn es nicht in der Linie seiner eigenen Absichten gelegen hätte.

Auch in den späteren Schriften⁶⁵⁾ ist Brenz nicht über diese Schwierigkeiten hinweggekommen. Sieht er von der Gehorsamsgerechtigkeit Christi ab, dann weiß er die Sündenvergebung fast nur noch mit negativen Wendungen zu umschreiben. Vorausgesetzt bleibt natürlich immer, daß es zu einem Annehmen der Vergebung im Glauben kommt. Und damit greift der Gedanke wie von selbst weiter: Christus selbst wird in und mit diesem Glauben aufgenommen⁶⁶⁾: „habitat Christus una cum Deo patre et spiritu eius in nobis per fidem“. Und die Wirkung dieses Christus in uns ist mortificatio corporis und iustificatio. Brenz faßt seine Anschauung im Zusammenhang der Christologie einmal folgendermaßen zusammen⁶⁷⁾: Christus autem, etsi omnia praesens gubernat, non tamen apprehenditur nisi per fidem — videlicet, ut credas, Jesum Christum verum Deum et verum hominem expiasse sua morte tua peccata et te cum Deo Patre suo ita reconciliasse, ut adoptet te in filium et haeredem omnium coelestium bonorum“. Man spürt an solchen Wendungen deutlich, daß der Begriff der Sünden-sühnung zugleich mitenthalten soll: Die Gerechtigkeit in ihrer positiven Bestimmtheit als neues Leben. Der Glaube ist seinem Wesen nach immer Glaube an die Vergebung, positiv ausgedrückt, an die sühnende und versöhnende Gerechtigkeit Christi. Diesem Glauben aber ist Christus selbst gegenwärtig: Das ist der Gedanke „... Quare si hoc Evangelion crediderimus corde et confessi fuerimus ore, tunc et Christum ipsum apprehendimus et possidemus in Christo perfectam, quam ipse praestitit iustitiam.“ ... Und

⁶⁵⁾ Ebenda S. 669.

⁶⁶⁾ Ebenda S. 683.

⁶⁷⁾ Ebendasselbst.

er ist nicht eine fides ociosa nec ignava, sed est ingenio, ut teneri non possit, quin suos fructus aperte coram hominibus proferat.“ Der Begriff der Sündensühnung gibt auch der Sündenvergebung nur im Negativen Raum. Daß Brenz aber damit etwas ganz anderes, und zwar entscheidend mehr sagen wollte, das zeigt die enge Verbindung mit der Erneuerung, und die Einordnung der Vergebung in den Gedanken der ewigen vollkommenen Gerechtigkeit und Seligkeit. Die Einwirkungen der imputativen Rechtfertigungs-Gedanken auf die Christologie darf man nicht hoch anschlagen. Nur soviel ist sicher: Die Anschauung von dem Leiden Christi war Brenz von Anfang an in seinem Begriff des Sühnetodes festgelegt. Wie er aber von da aus weitergeführt wurde zu der Erfassung des ganzen Heilswerkes in Christo über die Frage nach der Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi, das werden wir im einzelnen zu sehen haben. Machen wir uns, bevor wir dazu übergehen, noch einmal im sachlichen Zusammenhang die Grundlinien der Rechtfertigungslehre Brenz' deutlich:

§ 4. Die Grundlinien der Rechtfertigungslehre Brenz'.

1. Die Taufe, ihre Stellung im Zusammenhang des Systems, ihr Wesen und ihre Bedeutung.
2. Der rechtfertigende Glaube.
 - a) Bestimmungen des Glaubensbegriffes,
 - a) polemische und β) kritische Bedeutung,
 - b) Die ethischen Ansatzpunkte des Glaubensbegriffes bei Brenz,
 - a) die Werke als Bezeugung des Glaubens,
 - β) der Begriff der haereditas,
 - γ) die Wirklichkeit des im Glauben ergriffenen neuen Lebens,
 - c) Die Rechtfertigung als Werk Gottes,
 - a) Der Zielgedanke,
 - β) Der Einfluß der melanchthonischen Imputationslehre,
 - γ) Brenz und Luther.

Von Kүүлgen will, darin sich deutlich als Schüler A. Ritschl's zeigend, in seiner kurzen Darstellung der Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz¹⁾ ihren besonderen Vorzug in der Verbindung von Rechtfertigung und Kirche sehen. Denn damit würde, meint er²⁾, „die Rechtfertigung des einzelnen wie einem mystisch gerichteten Pietismus, der in seinem sentimentalen Verkehr mit Christus, dem Bräutigam, seine Seligkeit zu finden meint, so auch der prädestinarianischen Bevollmächtigung des Privaturteils über den Gnadenstand der einzelnen entrückt und auf dem Felsen der Kirche fundamentiert.“ In der Tat kann Brenz sagen, daß

¹⁾ v. Kүүлgen a. a. O., S. 10.

²⁾ Ebenda S. 12.

außerhalb der Kirche „niemand keine Sünde vergeben wird³⁾“ und daß man Vergebung der Sünde erhält durch die „Entbindung durch die Diener der Gemeinde“. Das aber kann doch nur heißen, wenn es nicht in irgendeinem Sinne katholisch gemeint ist (und Brenz verwahrt sich ausdrücklich dagegen!), daß Brenz die Rechtfertigung im Zusammenhang mit den Sakramenten begreifen will. Alle Stellen, die Kügelgen für seine These verwerten will, beziehen sich denn auch mehr oder weniger deutlich auf die Sakramente, speziell auf die Taufe. Und das ist allerdings ein entscheidender Gesichtspunkt für Brenz' Rechtfertigungslehre. Denn das hat nicht nur praktische, sondern auch prinzipielle Bedeutung. Wir haben im Verlaufe der bisherigen Darstellung immer wieder den Wortcharakter des Heilswerkes Christi hervorheben müssen. Er war geradezu das begründende Moment in der Sakramentslehre, sofern es sich im Sakrament um die Mitteilung und Austeilung des Wortes handeln sollte. Die Frage der Rechtfertigung, sofern es sich in ihr wenigstens um die subjektive Aneignung der Heilsgüter in Christus handelt, kann dann aber sinngemäß gar nicht besser erörtert werden als auf Grund und im Zusammenhang der Tauflehre⁴⁾).

*) Die Reformation verstand noch etwas von der Würde des Taufsakramentes. Sowohl im Zusammenhang des Erkenntnis- als auch des Gewissheitsproblems hat sie sich immer wieder auf die Taufe berufen. Brenz hat seinem katechetischen Unterricht auch methodisch die Behandlung der Tauflehre vorausgeschickt, wie er denn auch in der Einleitung der heilsamen und nützlichen Unterweisung⁴⁾ die Frage: „Warum bist du ein Christ?“ beantworten läßt, „weil ich glaube, in

³⁾ HJ I 128, 319.

⁴⁾ *Katechismus, pia et utili explicatione illustratus*, D. Joanne Brentio Autore. (Francofordiae apud haeredes Petri Brubachij M. D. L. XXI.) S. 20: *Dic causas cur voceris et sis Christianus? Respondet Catechumenus: Quia credo in Jesum Christum et baptizatus sum in nomine Jesu Christi.*

Brenz hat gelegentlich die Taufe als Brief und Siegel der sündenvergebenden und uns in Christo zum wahren Heil erwählenden Gnade Gottes erklärt. Damit ist sofort der entscheidende Gesichtspunkt gewonnen: Die Taufe ist die objektive Möglichkeit der Aneignung der Sündenvergebung, das begründet ihre Würde und ihre Bedeutung. Den besondern Ort für das Sakrament der Taufe findet Brenz auf folgende Weise: Der Satz, alle, die glauben, werden durch den Glauben Söhne Gottes, ist in sich ungewiß. Denn es könnte ja nun jemand sagen⁷⁾: also werden alle Menschen Söhne Gottes durch den Glauben an Christus. (Denn man könnte ja die Freiheit vom Gesetz und die Zügellosigkeit als Freiheit des Glaubens verstehen.) Wo ist dann aber das Unterscheidungsmerkmal, das Mysterium oder Sakrament,

Jesum Christum und bin in seinem Namen getauft“. In dem Artikel von der Vergebung der Sünde aber heißt es, daß die so in Christum glauben, auch in seinem Namen getauft sind, von Gott in Gnaden angenommen werden und Vergebung ihrer Sünde erhalten⁶⁾. . . . Auf der anderen Seite hat er auch im Zusammenhang der Prädestination, also im Zusammenhang des Gewißheitsproblems auf die Taufe verwiesen⁶⁾: „Nam cum tentamur in conscientia, quod Deus non sit nobis propitius, aut cum in corde nostro excitantur cogitationes, quod simus a Deo abiecti et damnati propter peccata vel quod non simus a Deo ad accipiendam aeternam salutem praedestinati, tunc revocandus est in memoriam baptismus et opponendus his tentationibus. Sic quis habuerit literas Census, sigillo honesti viri confirmatae ac negatur in census et dicatur ab adversario, se non debere censum, continuo appellat ad literas suas, quas profert et adversario obiicit, quibus et adversarium convincit: ita baptismus, literae sunt, divino sigillo confirmatae, quod Deus vult nobis esse propitius propter Christum et quod nos in Christo ad veram salutem praedestinaverit“. Daß er damit nicht allein steht, ist klar. Genau so hat es Luther und ebenfalls Calvin gemacht.

⁵⁾ Ebenda S. 270.

⁶⁾ Ebenda S. 53.

⁷⁾ opp. Brentii VII S. 843 (Gal.-Komm.).

durch das Gott beruft und die Berufung bestätigt? Auch in weltlichen Adoptionen braucht man bekanntlich Sakramente und Zeremonien, Zeremonien, mit und unter denen eine Sache geschieht und durch die sie erst ihre Bestätigung und Befräftigung findet. Man kann sich auf einen überirdischen Eindruck offenbar nicht verlassen. „Quod ergo illud sacramentum est, quo quis certificatur et confirmatur in conscientia sua se esse adoptatum in filium Dei propter Christum⁸⁾“ das ist darum die entscheidende Frage, von der aus die Taufe ihren besonderen Sinn erhält. Und darin, daß sie diese Frage souverän beantwortet, liegt ihre Majestät und Würde. Darin ist sie notwendig zum Heil des Menschen. Das hat Brenz schon in den Homilien 1535 ausgesprochen und ebenso im Gal. Komm.⁹⁾: Die Taufe ist das Sakrament, durch das Christus angezogen wird. Und weil Christus der Inbegriff alles Heils ist, darum ailt es¹⁰⁾: Der Getaufte, d. h. der in der Taufe mit Christus bekleidete, wird durch die Taufe zum Sohne Gottes, empfängt in Christus völlige Gerechtigkeit (imputativ verstanden!) und wird Miterbe der himmlischen Güter. Ja, man kann Christi gar nicht teilhaft werden, ihn gar nicht „anziehen“, etwa im Sinne einer imitatio der Tugenden Christi, es sei denn, man ist ihm durch die Taufe einverleibt. Von da aus ergibt sich als weitere Näherbestimmung zunächst die *E i n m a l i g k e i t* der Taufe. Und wenn auch der Mensch durch seine Sünden wieder aus der Taufgnade fällt, „tamen pactum Dei in Baptismo cum baptisato initum manet firmum. quantum quidem ad ipsum Deum attinet, et non requiritur, ut qui peccaverit, iterum baptisetur¹¹⁾“. . . Brenz vergleicht

⁸⁾ opp. Brentii VII S. 407 (Homilien).

⁹⁾ Gal.-Komm. S. 791.

¹⁰⁾ Gal.-Komm. S. 843.

¹¹⁾ Ebenda S. 844.

sie gelegentlich mit der Ehe¹²⁾: Genau wie die Ehe, die öffentlich geschlossen und durch die Kirche geweiht ist, nicht wieder geschlossen werden braucht, wenn durch einen Ehezwist das Band zeitweise zerrissen wird, (die Ehegatten brauchen sich vielmehr nur wieder zu versöhnen, die Ehe bleibt als solche zwischen ihnen bestehen), ist auch die Taufe unaufhebbar einmalig. Damit hängt weiter zusammen ihre **U n a b h ä n g i g k e i t**: Die Wahrheit und Gewißheit des Sakramentes hängt nicht ab von dem Glauben oder Unglauben der Menschen¹³⁾: „Baptismus est lavacrum regenerationis et salutis, etiamsi Simon Magus non regeneratur nec salutem consequitur. ...“ Sie hängt allenfalls ab von der Wahrheit und Gewißheit des **W o r t e s**¹⁴⁾. Die Frage des Glaubens und der Überzeugung ist vielmehr die Frage nach dem rechten Nutzen des Sakramentes für den **M e n s c h e n**. Im Blick darauf ist dann freilich zuzugeben, daß nur der Glaubende den Segen des Sakramentes genießt. Aber auch die Ungläubigen genießen das Sakrament. Die Taufe ist zwar nicht die Mitteilung eines magischen Prinzipes an den Täufling, äußerlich unterscheidet sich der Getaufte von keinem anderen Menschen, die Taufe ist nur Versiegelung unseres Einverleibtseins in Christus. Aber so wahr und wirklich ist sie das, daß diese Realität des Sakramentes umgekehrt dann den Gedanken der Nießung durch die Ungläubigen erfordert. Sie kann freilich für sie nur Gericht und Tod bedeuten¹⁵⁾: „Et filius Dei Dominus noster Jesus Christus etiamsi fuerit lux et vita, fiat tamen impiis excaecatio et mors“. ... Denn die Frage nach dem **rechten Genuß**, also die Frage nach der Aneignung des **h e i l s m ä ß i g e n** im Sakrament ist gebunden an die Voraussetzung des **Glaubens**¹⁶⁾: „Sacramenta non iustificant nisi per fidem“. Das

12) 14) 16) Belege dazu finden sich in sämtlichen Schriften.

13) S. 528. (Gal.-Komm.)

15) S. 529. (Ebenda.)

ist die zweite Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Aneignung des Heilswerkes Christi: der Glaube, sofern er die Verheißung des Sakramentes annimmt und sie zu eigen erhält. Dieser Glaube aber ist als solcher rechtefertigender Glaube.

2 a.

„Docet enim Paulus in hac epistula, quod homines iustificentur coram Deo, non propter opera legis aut propter merita operum, sed tantum propter Christum per fidem, hoc est, quod in iudicio, coram tribunali Dei non possumus constare meritis nostrorum operum, sed tantum meritis Christi, quem accipimus per fidem ex praedicatione Evangelii¹⁷⁾“. Das Interesse an der Lehre vom rechtefertigenden Glauben ist zunächst begründet in der Einsicht in die gründliche Unvollkommenheit auch der besten Werke, des Menschen. „Merita operum non certificant conscientiam, quia non sunt vere et perfecta merita, sed tantum Christus et mors eius, quae est certissima peccatorum expiatio¹⁸⁾“. ... Auch die reinsten Werke der Heiligen sind getrübt durch die Erbsünde¹⁹⁾ und es gibt gar keine Heilsgewißheit außer der des Glaubens an Christus, dessen Werk allein vollkommen ist. Es liegt aber weiter auch in dem selbständigen Verständnis der Würde und Größe des Erlösungswerkes Christi, wie es sich Brenz unter dem Begriff des officium Christi erschlossen hatte*).

*) Hierher gehören alle die Sätze von der summa des Evangeliums²⁰⁾: „Paulus autem tam in concionibus quam in Epistolis suis longe diversum probat, id quod potissimum e praecipuo officio Christi et

¹⁷⁾ Ebenda S. 780.

¹⁸⁾ Ebenda S. 786.

¹⁹⁾ Der Gedanke ist besonders im Gal.-Komm. betont.

²⁰⁾ Ebenda S. 793.

Das Zentrum aller Gedanken von der Rechtfertigung ist bezeichnet mit dem Satz: *sola fide* werden wir gerecht. Man muß sich nur vor Augen halten, daß dieser Satz zunächst polemisch gemeint ist. Er hat jedenfalls nichts zu tun mit einer modernen Überbetonung des Glaubens, in dem Sinne etwa, als ob damit die Werke ausgeschlossen sein sollten. Man spürt bei Brenz immer die Sorge hindurch, er möchte mit solchen Sätzen doch einer falschen Auffassung vom Glauben Vorschub leisten: aus dem Glauben ein Werk zu machen, vielleicht das einzige Werk, aber immerhin ein Werk. Als Werk des Menschen betrachtet, steht er auf einer Ebene mit allen anderen Werken, ist er genau so nötig und unnötig wie sie, nicht heilsbegründend, wohl aber heilsbezeugend²¹): „*Quare etsi praedicatur peccata nobis gratis remitti propter Christum per fidem et opera non mereri peccatorum remissionem, tamen exiguntur a nobis bona opera et obedientia spiritus.*“ ... Das *sola fide* soll damit keineswegs gekürzt oder abgeschwächt werden. Es bleibt vielmehr voll und ganz dabei, daß der Mensch gerecht wird nicht durch Werke, sondern allein aus Glauben²²): „*Homo sit Deo acceptus et Deus reputat eum iustum ac fit ipsi propicius ex fide videlicet, si credat Deum sibi propicium et clementem esse propter Christum filium Dei.*“ Es gibt keine andere Voraussetzung des Heils als diese eine, *per fidem*, durch den Glauben an die *aliena iustitia Christi*²³): „*Quare fixum, firmum, certum et indubitatum relinquitur, quod quicumque cupit iustificari, hoc est, ab iniustitia sua*

statu Evangelii de Christo. Christus enim satisfecit pro peccatis. Et summa Evangelicae doctrinae est, quod qui credit in Christum, habeat remissionem peccatorum et vitam aeternam.“

²¹) Ebenda S. 899.

²²) Ebenda S. 828.

²³) Röm.-Br.-Komm. S. 576.

absolvi et a Deo in gratiam recipi, non possit voti sui compos fieri, merito suae iustitiae, sed tantum per fidem absque operibus legis, hoc est, sola fide: Justificari enim absque operibus legis, est iustificari sola fide.“ Und man hat die Strenge seiner Geltung erst ganz erfaßt, wenn man es ausmünden läßt in den Satz von der Prädestination. Brenz hat diese Verbindung sehr deutlich gezogen. Im Römerbriefkommentar heißt es an einer Stelle, wo über die Prädestination im besonderen geredet wird²⁴⁾: „Christus autem etsi omnia praesens gubernat non tamen apprehenditur, nisi per fidem, videlicet, ut credas, Jesum Christum verum Deum et verum hominem expiasse sua morte, tua peccata et te cum Deo Patre suo ita reconciliasse ut adoptet te in filium et haeredem omnium coelestium bonorum.“ ... An dem Glauben oder dem Nichtglauben bewährt sich die Erwählung oder die Verwerfung eines Menschen. Man kann überall, wo sich die kritische Einschränkung des Heiles in Christus auf die Gläubigen findet (und Brenz vergißt sie selten), die Beziehung auf die Prädestination vollziehen. Man wird erst damit den vollen Gehalt des „sola fide“ gewonnen haben.

Einer zweiten für die Gesamtanschauung Brenz' nicht weniger bedeutungsvollen Gedankenlinie nähert man sich, wenn man sich den durchaus vorläufigen Charakter klar macht, den die Begriffe Versöhnung und Rechtfertigung an sich tragen. Die Hervorhebung der Vorläufigkeit der Glaubensbeziehung ist für Brenz außerordentlich charakteristisch. Dadurch rückt der Glaube in eine Reihe mit der Hoffnung:²⁵⁾ „... Fides autem credit solum Christum esse expiatorem peccatorum nostrorum et servatorem nostrum in morte ad aeternam haereditatem. Quod autem fides credit, hoc excipit spes, et eam salutem ac haereditatem, quam

²⁴⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 669.

²⁵⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 641.

Christus nobis morte sua meritus est, indubitanter in omnibus adversis, etiamsi factus illabatur orbis, expectat. Quare fides et spes ita sunt coniuncta, ut in assequenda vera et aeterna salute non possint nec debeant, separari, ut quod fide accipimus, spe inter varias tentationes, afflictiones et miserias conservemus.“ ... Es ist damit zugleich der entscheidende Begriff gewonnen für das, was hier in Frage steht²⁶⁾: Das „Allein durch den Glauben“ erhält nun seine Bestimmtheit durch das eschatologische Moment (deinde, donec etc.!) Man kann die eschatologische Grenze des Glaubensbegriffes offenbar übersehen²⁷⁾: „und die alten und neuen Pelagianer tun das, wenn sie sagen, der Mensch könne schon in diesem Leben ein reines Herz haben.“ Demgegenüber erinnert Brenz unzweideutig an die Grenze²⁸⁾: „Nicht tatsächlich, sondern in Hoffnung sind wir gerecht und rein. ... Nemo potest igitur perfecta iustitia in carne haberi et sentiri, quandiu in hac vita sumus, sed tantum habemus et possidemus eam spe et expectatione in spiritu per fidem“. Allein der Glaube rechtfertigt vor Gott (d. h., wie wir gesehen haben, nicht als ein Werk des Menschen, sondern weil er Christum ergreift, aber als solcher trägt er die vollkommene Gerechtigkeit in sich). Nun aber heißt es von dieser vollkommenen Gerechtigkeit, daß sie nur im Glauben besteht:²⁹⁾ „Hanc iustitiam nullus hominum re ipsa habuit, fecit ac sensit in hac vita et in hac carne, quia semper in carne nostra haeret peccatum, nec potest perfecte expurgari in hac vita“. ... Das ist die zweite grundlegende Bestimmung des Glaubensbegriffes, seine kritische Negation aller irgendwie bestimmten Direktheit der Glaubensgerechtigkeit gegenüber. Die Glaubens-

²⁶⁾ Ebenda S. 634.

²⁷⁾ Gal.-Komm. S. 871.

²⁸⁾ Ebenda S. 77

²⁹⁾ Ebenda.

gerechtigkeit ist ein *ius haereditatis* und nichts weiter. Ihre Wahrheit ist in die Unsichtbarkeit Gottes verlegt.

Man würde Brenz nun allerdings nicht richtig verstehen, wenn man den Rechtfertigungsvorgang allein unter dem Zielgedanken der Endvollendung begreifen wollte, so nahe das liegen mag. Seine eigentliche Absicht geht vielmehr darauf, die Gegenwärtigkeit des Heils im Glauben zu beschreiben. Der Ton liegt durchaus (wie bei Luther!) auch darauf, daß der Mensch im Glauben die wahre Gerechtigkeit wirklich hat. Und es gibt keine Ausdrücke, die Brenz zu direkt erscheinen, wenn es darum geht, dieses Haben der Gläubigen zu beschreiben:³⁰⁾ „Qui credunt in Christum vere et habent iustitiam Christi per fidem.“ Der Glaube ist für ihn durchaus nicht nur eine jenseitige Möglichkeit des Menschen, sondern eine hier und jetzt denkbare und mögliche Wirklichkeit, möglich als ethische Wirklichkeit³¹⁾: ... „Homo non solum iustificatur, seu iustus reputatur coram Deo et fit Deo acceptus ex fide, sed etiam vivificatur ex fide“. ... Und daß das im Glauben ethisch wirkliche neue Leben nicht ein körperliches ist, sondern eine *vita spiritualis et aeterna*, ändert nichts an ihrer Realität³²⁾. Brenz nennt den Glauben gelegentlich geradezu die *anima huius vitae*³³⁾. Und er betont ausdrücklich, daß wir durch ihn nicht nur die Gerechtigkeit und die Annahme bei Gott erlangen, sondern eben auch dies wahre, geistliche, ewige Leben. Es wird hier noch einmal der Unterschied zwischen der Antwort Luthers und der Melanchthons auf jenen Brief Brenz' aus dem Jahre 1531³⁴⁾ sichtbar. Man kann offenbar den Blick nicht „von der Erneuerung und vom Gesetz völlig abwenden“ wie

³⁰⁾ Das ist ein häufig wiederkehrender Satz bei Brenz. Vgl. dazu auch die nächsten Stellen.

³¹⁾ Gal.-Komm. S. 902.

³²⁾ Ebenda S. 828.

³³⁾ Ebenda.

³⁴⁾ Vgl. dazu das oben zu § 3 unter 2b Gesagte.

Melanchthon es will, in dem Sinne, daß wir allein um Christi Verdienst willen vor Gott gerecht sind, d. h. Gott angenehm werden und die Ruhe des Gewissens finden. Man kann das deshalb nicht, weil der Glaube die Gerechtigkeit, d. i. Christus selbst, in sich schließt: „das ist meine Gerechtigkeit, er selbst ist die rechte Beschaffenheit und meine formale Gerechtigkeit. So muß er (Christus) in mir sein, bleiben, leben, reden, nicht durch mich, sondern für mich, sodaß wir die Gerechtigkeit sind in ihm, nicht in der Liebe oder den folgenden Gaben“. Man wird sagen müssen, daß gerade in diesem Interesse an der Realität des Christus in uns die grundlegende Einheit zwischen Brenz und Luther besteht. Was aber bedeutet demgegenüber die kritische Verwendung des Glaubensbegriffes?: Gott ist der Richter über eines jeglichen Werk. Er hat sein Werk im Menschen angefangen. Es steht in seiner Hand, daß er es zur endlichen Vollendung führt. Der in sich selbst gewisse und ethisch verwirklichte Glaube ist der Glaube an das ewige Dekret des Vaters, und das Leben des Menschen ein exercitium. Es kommt zu keiner Erfüllung, die concupiscentia bleibt und es bleibt das Verdammungsurteil der Sünde³⁵). Aber sie wird nicht angerechnet denen, die an Christum glauben und nicht nach dem Fleisch wandeln. . . . „Hi sunt in perpetua militia et pugna, quamdiu agunt in hoc mundo“³⁶), das ist das letzte Wort über das Leben des Christen hier auf Erden. Man wird hier deutlich an den Grundton der calvinischen Theologie erinnert. Es gibt mehr als eine Verbindungslinie von Brenz zu Calvin, trotz aller Unterschiede zwischen beiden. Die Frage, ob Brenz Prädestinarianer gewesen ist, ist von Frank und Loofs behauptet, von anderen bestritten³⁷). Der Glaubensbegriff bedeutet bei Brenz jedenfalls auch formal

³⁵) Dazu s. Gal.-Komm. S. 881, 892.

³⁶) Ebenda S. 881.

³⁷) v. Kүүлgen, S. 12 f.

viel weniger eine Verdrängung des Prädestinationsgedankens als bei Luther. Daneben ist die ausdrückliche Berufung auf sie eine Nebensächlichkeit. Man wird Brenz, trotzdem er dies verhältnismäßig selten getan hat, einen Prädestinarianer nennen müssen. Manche Seiten seiner Lehre erhalten erst von da aus ihr volles Licht. ...

b)

Wir sind damit von den verschiedensten Seiten auf die Notwendigkeit eines tatsächlich gerechten Lebens des Christen gestoßen. Einmal, wenn der Glaube wirklich als solcher unerfahrbar ist, und in unserem Fleische, solange wir hier leben, die Sünde herrscht, dann entsteht die Frage, wie denn nun die Wahrheit der in Christus uns geschenkten Gerechtigkeit ans Licht komme. Und wenn es heißt, daß nur die Glaubenden die Seligkeit erlangen werden, so ist zu fragen, wer denn nun zu diesen Glaubenden gehört. Wir befinden uns in diesem ganzen Zusammenhang auf der Seite des Menschen, und darum ist in der Tat so zu fragen. Hier wird nun die Stellung der guten Werke im Sinne einer wirklichen Gesetzeserfüllung erkennbar. Brenz hat von Anfang an, wie wir gesehen haben, den Gedanken festgehalten, daß die Werke den Glauben bezeugen. Der Glaube, der nicht durch die tätige Liebe sich zu erkennen gibt, ist eine *fides ficta, imaginaria, diabolica*³⁸⁾. Der Glaube, der Christus angenommen hat, bringt gute Früchte hervor. Und umgekehrt sind die guten Werke Zeugen des Glaubens. Der Glaube rechtfertigt also nicht, weil er die Wurzel guter Werke ist³⁹⁾, wohl aber könnte man sagen, der Glaube rechtfertigt, sofern er die Wurzel guter Werke ist. ... Das Mißverständnis einer Werkgerechtigkeit wird ausdrücklich

³⁸⁾ Gal.-Komm. S. 873.

³⁹⁾ s. Briefwechsel 1531 (§ 3, 2b).

abgewehrt durch Sätze wie diese:⁴⁰⁾ „Nam post acceptum Christum redeundum est ad bona opera. Et non est ad ea redeundum. Redeundum est ad ea, quia facienda sunt, ut testemur fidem, ut conservemus fidem, ne amittamus eam propter peccata et scelera nostra. Non est autem redeundum ad ea, ut consequamur meritis eorum iustitiam“. . . . Es kommt also zwar darauf an, ob wir sie tun wie Juden und Gesetzesmenschen oder wie Christen, auf alle Fälle aber darauf, daß wir sie tun. Ohne Werke kann Glaube gar nicht sichtbar werden: So wie nämlich die Seele in Erscheinung tritt durch die Handlungen (wie anders könnte die Seele des Menschen anschaulich werden, als in den Handlungen, die sie hervorruft?), so wird der Glaube sichtbar in den guten Werken:⁴¹⁾ „Ubi enim non sunt bona opera, ibi apparet non esse fidem. Quare omnino bene operandum est, ut re ipsa videamus nos veram et vivam habere fidem“. Man hat damit zugleich den entscheidenden Ansatz der Ethik: „bona opera etiam nobis utilia sunt propterea quod sunt fidei nostrae argumenta“⁴²⁾: umgekehrt die guten Werke sind der eigentliche Gottesdienst der Frommen⁴³⁾. Diese Begründung ist der Reformation natürlich gewesen. Auch für Luther sind die guten Werke die Früchte des Glaubens, das wahre und eigentliche Zeugnis für sie. Und ebenso hat es Calvin verstanden. (Die Gefahr dieses Gedankens ist bekannt genug (syllogismus practicus!).) Folgendes ist allgemein feststehend: Es gibt keine Möglichkeit des Glaubens, abgesehen von den Werken, in denen er sich bezeugt. Der Glaube ist seinem Wesen nach gebunden an die guten Werke und nicht anders als durch sie erweist er sich als wahrer Glaube.

⁴⁰⁾ Gal.-Komm. S. 865.

⁴¹⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 551.

⁴²⁾ Ebenda.

⁴³⁾ Der Gedanke findet sich öfter in den verschiedenen Kommentaren.

Den zweiten Ansatz des ethischen Interesses bei Brenz wird man zu suchen haben in dem Gehalt des für seine Rechtfertigungslehre so charakteristischen Begriffes der haereditas (Erbschaft). Vollkommenheit gibt es nicht im Diesseits. Die Situation im Diesseits ist charakterisiert durch das Anrecht auf das ewige Erbteil, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, d. h. an Christum glauben. Wirklich zuteil wird uns dies Erbteil, d. i. die vera et perfecta iustitia videlicet iustitia unigeniti filii sui⁴⁴⁾, erst in der Ewigkeit. Das Erbteil selbst fühlen wir nicht mit unseren äußeren Sinnen. Und es kann deshalb sinngemäß auch nur von einem ius haereditatis, einem Anrecht auf eine Erbschaft geredet werden. Aber, das der Gedanke, weil es so steht mit dem Menschen, weil die hohe Gabe, die Gott in Christus bedingungslos, libere et gratis, gewährt, nicht besteht in irgendeiner anschaulichen Direktheit, sondern in der Übergabe eines Erbes, darum muß es notwendig zu einem Leben hier auf Erden kommen, das diesem zukünftigen Erbe entsprechend ist⁴⁵⁾: „Cum simus haeredes coelestium bonorum, debemus etiam agere vitam coelo convenientem.“ Es wird uns das Erbe allerdings bedingungslos vermacht, aber es wäre im höchsten Maße unwürdig, wenn man seiner nicht in Würde entgegengehen würde⁴⁶⁾: „... Ita haereditas coelestis traditur quidem nobis libere et gratis per Evangelion, non autem ut abutamur ea ad peccata, sed ut utamur ipsa ad ducendam honestam vitam. ...“ „... Haereditas vere iustitiae pertinet ad nos et tamen non sentimus aliud in carne, quam peccatum. Haereditas perpetuae vitae et foelicitatis pertinet ad nos et tamen in praesentia non apparet, nisi mors et interitus⁴⁷⁾“. Diese Sätze sind

⁴⁴⁾ Gal.-Komm. S. 854.

⁴⁵⁾ Ebenda S. 856.

⁴⁶⁾ Ebenda S. 853.

⁴⁷⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 570.

für den Mann Brenz bezeichnend: ... Nüchtern im Blick auf den Zustand des Menschen, keinen Augenblick vergessend, daß Mensch Mensch und Welt Welt ist, und daß die Welt, die unerlöste Welt und der Mensch als solcher der sündige Mensch ist, und dennoch oder gerade deswegen unüberbietbar rechnend mit dem Erbteil des himmlischen Lebens und diesem Erbe sich entgegen entscheidend. Ich wüßte nicht, was ihn näher an Calvin rücken könnte als dies. Und die Gemeinsamkeit in der ethischen Haltung war wohl auch die Grundlage für die bleibende Hochachtung und Anerkennung, mit der sich beide Männer vor allem seit der Verfolgungszeit gegenüber standen. „... *Via crucis sit compendiarium via ad coelestem felicitatem. Quare cum servus non sit maior domino suo non est nobis alia reliqua via in Christo ad regnum coelorum, quam via crucis et afflictionis*⁴⁸⁾“, das ist Brenz' Stellung zum Leid gewesen. ... Die unbedingte Richtung auf das ewige Erbteil befähigte ihn, das Leid und die Not des Lebens zu tragen. Man tut hier einen Blick in das Innere des Reformators. Er hat die Not und das Kreuz des Christenlebens wahrhaftig ertragen müssen, mehr als mancher andere vielleicht. Und er hat sie getragen mit einer Höhe und einem Gehorsam zugleich, die einen nicht wieder losläßt, wenn man sie einmal gespürt hat. Auf alle Fälle: der Begriff der *haereditas* enthält für Brenz eine ethische Tendenz allerstärkster Art. Glauben, das heißt wirklich und unbedingt sein Leben wagen an die Ewigkeit des Erbes; und dieses Wagen ist in actu, im Vollzug der Handlung von Schritt zu Schritt, allenfalls das Handeln, das diesem ewigen Erbteil würdig ist.

Es ist nun aber im höchsten Maße bezeichnend, wie gerade auch in diesem Begriff *haereditas* jene zweite Tendenz, das stürmische Drängen auf Realisierung dieses so von aller irdischen, den Sinnen anschaulichen Realität abge-

⁴⁸⁾ s. dazu Phil.-Komm. opp. VII, S. 951.

hohenen Heilsbesitzes, zum Durchbruch kommt. (Das Interesse an der Wirklichkeit der Gnade ist nicht etwa geringer als das an ihrer Wahrheit.) Das ewige Erbteil ist uns — das ist nun das zweite — erworben, unser Besitz im Glauben wirklich geworden⁴⁹⁾: „... Sic etiam, postquam advenit Christus, revelatur est Evangelion eius, in quo perspicue nullis ambagibus, nullisque condicionibus, traditur nobis coelestis haereditas. Huius autem haereditatis bona sunt: Remissio peccatorum, iustitia perfecta in Christo, liberatio ab afflictionibus, conservatio in morte et perpetuum regnum coeli ...“ Und von dieser Wirklichkeit des Heilsbesitzes aus ist nun sofort noch etwas ganz anderes zu der Frage der guten Werke zu sagen: Wenn diese Heilsgüter uns wirklich gegeben sind, dann heißt das, daß das Leben nun zum sichtbaren Ausdruck dieses Tatbestandes werden muß, wenn anders man nicht zum Lügner an ihnen werden will. Nach zwei Seiten hin wird und muß das, wenn es mit rechten Dingen zugehen soll, in Erscheinung treten⁵⁰⁾: Die Heilsgüter erweisen sich zunächst dadurch in ihrer Wirklichkeit, daß sie dem geängsteten und gequälten Gemüt zum wahrhaften Trost werden. Sie werden es, indem sie uns das ewige Erbe gewiß machen. ... Denn, „haec autem est consolatio nostra quod de haereditate certi simus, nec afflictiones reddunt nos tristes, propterea quod “sub his tutiores sumus ad accipiendam haereditatem“. ... In der Realität der Heilstatsachen liegt das Tröstliche. Sodann machen sie uns selbst das Heil gegenwärtig: Die geistlichen, himmlischen Güter werden uns unter der Bedingung des Glaubens wirklich und wahrhaftig zuteil⁵¹⁾: ... „Qui credunt in Christum vere et habent iustitiam Christi per fidem“ und „Vivere spiritu, est

49) Gal.-Komm. S. 853.

50) Ebenda S. 856.

51) Ebenda S. 900.

renatum esse per Evangelion Christi⁵²⁾“. ... Wo ein Mensch wirklich glaubt, da ist er gerecht, nicht allein auf Grund der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern auch in der Tat und in der Wahrheit. Und gerecht sein heißt nun geradezu, mit und in den Werken gerecht sein⁵³⁾. ... Es bleibt freilich immer dabei, daß diese Werke nicht vollkommen sind und sein können. „Tamen quod deest operibus, compensat Christus“ ... Denn im Glauben des Menschen ist der Geist gegenwärtig. Hier liegt der tiefste Unterschied zwischen Brenz und Melanchthon. Natürlich konnte auch Brenz sagen, daß die Augen allein auf den mediator Christus gerichtet sein sollen. Das propter Christum und sola fide sollte ja nicht angefochten werden. Aber dazu ist nun Christus gekommen, daß er die Gewalt des Satans ein für allemal zerbreche und über die Seinen herrsche. Zwar übt er seine Macht bis zum Tage seiner Wiederkunft noch nicht in vollem Umfang aus. Der Satan ist sogar relativ ungebunden innerhalb bestimmter Grenzen wenigstens und die Ungläubigen sind ja auch in der Welt⁵⁴⁾. Immerhin über die Seinen herrscht er. Und es ist nur eine Frage des Gehorsams dem Geist gegenüber, ob man diese Herrschaft Christi anerkennt oder nicht⁵⁵⁾. ... „Quare etsi praedicatur peccata nobis gratis remitti propter Christum per fidem et opera non mereri peccatorum remissionem, tamen exiguntur a nobis bona opera et obedientia spiritus.“ ... So real wird also mit den Heilsgütern bereits gerechnet, daß die Frage der guten Werke einfach die Frage des Gehorsams ist. Denn Glauben haben heißt, den Geist besitzen. ... „Praeterea, etiamsi Abraham non habuisset aliquot praesentia aut praecedentia merita, cum acciperet

⁵²⁾ Ebenda S. 899.

⁵³⁾ Ebenda.

⁵⁴⁾ Ebenda S. 817.

⁵⁵⁾ Ebenda S. 902.

promissionem haereditatis, tamen Deus respexit in ipso sequentia merita. Deus vidit ipsum fore iustum et probum ideo promisit ei haereditatem⁵⁶⁾. Sowenig gibt es eine Möglichkeit der Annahme der Verheißung ohne die guten Werke. Rechtfertigung und Erneuerung sind wirklich nur zwei Worte für ein und dieselbe Sache⁵⁷⁾: „Homo non solum iustificatur, seu iustus reputatur coram Deo et fit Deo acceptus ex fide, sed etiam vivificatur ex fide.“ . . .

Durch den Glauben wird Christus unsere Seele. Das macht den Glauben zur lebendigen Wirklichkeit, das und nichts anderes. Ich führe unter vielen parallelen Gedankenreihen bei Luther nur den drittletzten der schmalkaldischen Artikel an⁵⁸⁾: „Was ich davon bisher und stetiglich gelert habe, das weis ich gar nicht zu endern, nemlich, daß wir durch den glauben (wie S. Petrus sagt) ein ander new rein hertz kriegen und Gott umb Christi willen unser Mittlers uns für gantz gerecht und heilig halten wil und hellt, obwohl die Sünde im fleisch noch nicht gar weg oder tod ist, so wil er sie doch nicht rechen noch wissen. Und auff solchen Glauben vernewerung und vergebung der sünde folgen denn gute werck . . .“ . . . So meint es auch Brenz⁵⁹⁾: Zwar „Nihil igitur est in toto homine, quod possit in iudicio Dei constare, solo enim Christo possumus in iudicio Dei constare.“ Der Mensch ist verflucht durch die Erbsünde, „et quia homo affert hoc peccatum ad omnia bona opera legis, ad omnes virtutes, ad omnes passiones, ad omnia dona, et ad omnes actiones suas, ideo omnia contaminat et facit sordere in conspectus Dei.“ (Stärker könnte man wohl kaum die irgendwie gemeinte Mitwirkung des Menschen an der Rechtfertigung in Abrede stellen.) . . . Aber

⁵⁶⁾ Ebenda S. 832.

⁵⁷⁾ Ebenda S. 828.

⁵⁸⁾ W.A. L. 250.

⁵⁹⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 691.

gerade darin besteht nun das Charakteristische dieser Sätze bei Brenz wie auch bei Luther, daß das sola fide dennoch nicht die Wirklichkeit der Rechtfertigung in Frage stellen kann. Freilich immer und immer wieder allein im Glauben gilt das alles, ist der Mensch gerecht, sind seine Werke gute Werke, aber im Glauben gilt es nun auch. Er ist ja selbst Gottes Werk, das Werk des heiligen Geistes. . . . Die ganze innere Bewegung in diesen Sätzen spürt man heraus bei einer Entwicklung wie dieser⁶⁰): „Sed quis, inquis, sic iustus est, ut faciat omnia opera, sua sponte et hilari corde, ac perfecte? Respondeo: Nullus hominum, siquidem ipsa opera consideraveris. Et tamen homines sunt ac dicuntur iusti. Quomodo ergo hoc intelligendum erit? Primum, iustus dicitur, fide iustus, quia credit in Jesum Christum, qui est vera iustitia et propter quem omnes credentes in ipsum reputantur coram Deo iusti . . . Deinde iustus dicitur operibus iustus, quia quae facit bona opera, facti ex fide Christi, hoc est, non facit ea opinione meriti, sed fiducia misericordiae Dei per Christum“. Was an den Werken fehlt, das kompensiert Christus⁶¹).

Gott wirkt in dem Menschen sein Werk, und dies Werk besteht in Glaube und Liebe, wie es bei Brenz vor allem im Joh.-Kommentar stets heißt, oder in Glaube und Werken, oder in Glaube und hl. Geist. . . . Daran ändert nichts, daß gelegentlich der Geist als Frucht des Glaubens beschrieben wird⁶²): „Principio credendum est in Christum et ipse expiaverit nostra peccata et reconciliaverit nos Deo Patri. Hac fide donatus nobis Christus una cum omnibus suis bonis. Inter ea autem bona continetur etiam impletio legis et S. Sanctus.“ . . . Als Akt Gottes betrachtet liegt beides zusammen in der einen Handlung des Christus,

⁶⁰) Gal.-Komm. S. 899.

⁶¹) Ebenda und öfters wiederholt.

⁶²) Röm.-Br.-Komm. S. 523, S. 172.

der das Wort ist. Die überragende Stellung des lutherischen Glaubensbegriffes ist hier entstanden: Der Glaube hat Christus gegenwärtig: Damit ist beides gesagt, daß der Glaube ihn gegenwärtig hat und daß der Glaube ihn gegenwärtig hat, d. h. realiter wirksam in Werk und Wesen. In dem Wort Glauben soll also gleichsam der eine Akt Gottes, der aber stets ein doppelter ist, gefaßt und zum Ausdruck gebracht werden. Ein gefährlicher unmöglicher Versuch! Bei Calvin bleibt Glaube und Werk in strenger Parallelität nebeneinander. Beide kommen her und führen hin zu dem einen Gott, der allein alles wirkt, Glauben so gut wie Gehorsam, gehalten in der Angel des hl. Geistes oder des Christus oder Gottes selbst. Sie fallen deshalb nicht auseinander, sondern stehen in strengster Gegenseitigkeitsbeziehung, nie das eine ohne das andere. Aber sie stehen nebeneinander. Ihr Schnittpunkt ist nicht vom Menschen aus vollziehbar. Er liegt im Unendlichen, Jenseitigen, und nur von dort aus ist er in der Doppeltheit unseres Tuns allenfalls schon vollzogen. Demgegenüber ist Brenz' Glaube nach dem Vorbild Luthers, wenn man es so sagen will, eine unendliche Endlichkeit, ein in die Endlichkeit verlegter Schnittpunkt unendlich sich schneidender Linien, eine himmlische Weltwirklichkeit, eine irdisch-wirkliche Göttlichkeit. Es liegt am Tage, daß dieser Glaubensbegriff aufs engste zusammenhängt mit der Christologie. Die Wirklichkeit des Gottesmenschen findet hier ihre Möglichkeit. Der Glaube trägt diesen Christus-Gottesmenschen in sich. Wie könnte es denn auch anders sein, als daß ein neues geistliches Leben da wirklich wird, wo „huius vitae anima est fides⁶³⁾“.



⁶³⁾ Gal.-Komm. S. 828.

Das Ziel des ganzen Rechtfertigungshandels ist, wir sahen es bereits, die ewige Vollendung und Seligkeit. ... Ihre Voraussetzung ist die Sündenführung durch den Tod Christi⁶⁴): „Haec est totius Evangelii summa, quod Christus expiaverit sua ipsius morte peccata nostra et expiaverit non ut nos peccemus, non ut foelicem vitam iuxta carnem ducamus, non ut in hoc mundo maneamus et in eo foelicitatem habeamus, sed ut eripiat nos ex hoc infoelici saeculo et transferat in vitam aeternam“. ... Aber wir haben bisher nur die kritische Bedeutung dieses Gedankens ins Auge gefaßt, ... orientiert an einem Satz wie diesem⁶⁵): „Et haec iustitia non sentitur carne in qua adhuc haeret peccatum, sed tantum habetur spiritu per fidem et speratur et expectatur revelanda in nobis post hanc vitam ut tunc etiam re ipsa perfectam Christi iustitiam in nobis sentiamus et possideamus.“ ... Wir hätten nun noch zu fragen, wie sich diese Gedanken in den rechtfertigenden Plan Gottes einfügen: Gott vergibt die Sünde um des meritorischen Todes Christi willen. Denn dieser Tod hat ihn so ergötzt, — das ist ein wichtiger Gedanke bei Brenz —, daß er nun auch die Menschen anschaut im Lichte der Gerechtigkeit seines Sohnes⁶⁶): ... „Deus igitur hac filii sui obedientia et iustitia tantopere delectatur est, ut per se quidem absque Christo, semper retineat severitatem, in exigenda legis impletionem, recipiat autem in gratiam quotquot in Christum filium suum credunt et iudicat de eis secundam iustitiam Christi“. ... Die innere Schwierigkeit dieses Satzes fällt sofort auf, wenn man diese Zurechnung in das Rechtfertigungsschema einzuordnen sucht. Die ewige Persongerechtigkeit Christi wird dem Sünder

⁶⁴) Ebenda S. 784.

⁶⁵) Ebenda S. 871.

⁶⁶) Röm.-Br.-Komm. S. 541, ebenso S. 633, ebenso S. 685.

zugespochen auf Grund des sündesühnenden Todes Christi. Zwar nicht in dem Sinne, daß sie hier auf Erden in die Erscheinung träte, es sei denn in der Indirektheit der Werke, aber in dem Sinne des Glaubens. Dereinst wird sie völlig offenbar werden. Das der Gedankengang. Für die Zurechnung der Gehorsamsgerechtigkeit Christi ist in diesem Zusammenhang eigentlich kein Raum: sie fällt mit der Vergebung der Sünde in eins.

Charakteristisch für die spätere Auffassung Brenz', (wie sie vor allem im Römerkomm. vorliegt), ist die Formel *iustitia seu remissio peccatorum*⁶⁷⁾. Unter *iustitia* ist dabei die Gehorsamsgerechtigkeit Christi verstanden. ... Das wird ganz deutlich an einer Stelle über die *iustitia Dei*, wie dieser⁶⁸⁾: „*Illam autem iustitiam, quae est fidei in Christum, proprie vocatur hoc loco iustitia Dei, propterea quod Deus hac iustitia ita delectatur, ut reputet ex ea credentem iustum, seu condonat ipsi iniustitiam suam et confert in ipsum aeternam vitam*“. ... Brenz hat sie an anderen Stellen *iustitia evangelii*⁶⁹⁾, oder *iustitia aliena* im Unterschied von der *iustitia propria* oder *iustitia fidei*⁷⁰⁾ genannt⁷¹⁾: „*altera est iustitia fidei, quae est condonatio iniustitiae*.“ Abgesehen von der Gehorsamsgerechtigkeit gibt es hier übrigens keine positive Bestimmtheit der Sündenvergebung. Sie wird dann auch nur in negativen Wendungen beschrieben: *remissio peccatorum*, *condonatio iniustitiae*, *remissio iniustitiae*, *homo iustificatur*, *hoc est absolvitur a sua iniustitia*⁷²⁾. Einfach als Vergebung der Ungerechtigkeit ist die *iustitia evangelii* definiert auch in

⁶⁷⁾ Vgl. dazu das § 3 S. 143 ff. Gesagte.

⁶⁸⁾ Der Satz findet sich öfters im Röm.-Br.-Komm.

⁶⁹⁾ Vgl. das § 3 S. 138 ff.

⁷⁰⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 680.

⁷¹⁾ Ebenda S. 551.

⁷²⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 551; vgl. dazu Stellen aus dem Joh.-Komm. und den Bedenken.

dem Ausschreiben⁷³⁾. „Qui ergo credunt in Christum accipiunt haereditate, iustitiam et reputantur coram Deo iusti propter Christum, ut etsi sentiunt adhuc in carne sua peccatum, tamen quia sunt filii Dei imputatur ipsis non peccatum carnis, sed iustitia Christi, in quem credunt⁷⁴⁾“. ... Das Ganze ist so zu denken: Gott erklärt den Menschen für gerecht mitten in der Umgebung seiner Sünde, weil er in dem Sünder den schon vollendeten Gerechten sieht und weil der Sünder durch den Glauben an Christus des himmlischen Erbes teilhaftig geworden ist. Der Grund für diese Zusprechung ist das propter Christum, das im Glauben ergriffen wird. Hier tritt der Zielgedanke der Rechtfertigung deutlich hervor: Die ewige Gerechtigkeit, die dem Menschen um des Verdienstes Christi willen schon jetzt und hier zugesprochen wird in dem Wort der Vergebung, wird in der Ewigkeit dereinst völlig offenbart werden. Die Zurechnung der Gehorsamsgerechtigkeit fällt also auch hier mit der Vergebung der Sünde zusammen und verliert so jede selbständige Bedeutung, es sei denn, man wollte annehmen, daß die Meinung Brenz' die wäre, daß der Gehorsam Christi, nachdem er uns zur Gerechtigkeit gerechnet ist, noch mit einer weiteren, nämlich der ewigen Gerechtigkeit gekrönt würde. Aber damit würde die ewige Gerechtigkeit zu einer nebengeordneten Bedeutung herabgemindert, und es würde das Schema meritum-praemium, das wir als das charakteristische Schema für die Auffassung des Versöhnungswerks Christi bei Brenz immer wieder erkannt haben, gesprengt sein. Haben wir richtig gesehen, daß der bezeichnende Begriff, unter dem sich Brenz das Versöhnungswerk Christi darstellt, der Begriff der Sündensühnung ist, dann wird von da aus seine Gesamtauffassung folgendermaßen zu beschreiben sein: Gott hat Wohlgefallen am Gehorsam Christi. Darum rechnet er ihn uns zur Gerechtigkeit. Was

⁷³⁾ L 4a (zweites Bedenken).

⁷⁴⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 554.

liegt darin? An sich ist die Leistungsgerechtigkeit Christi nichts, an sich ist sie auch nicht etwas, was als unsere Gerechtigkeit uns decken könnte, denn sie ist der Gerechtigkeit, die wir brauchen, ungleichartig. Aber Gottes Freude an ihr macht sie dazu. Es kann sich nicht handeln um eine Rechnungsgleichheit. Die Überschwenglichkeit der Freude Gottes steht dahinter: Gott, der uns zürnt, erfährt eine Freude an Christus. Das stimmt ihn um und macht ihn uns gnädig. Die Gerechtsprechung besteht darin: Unsere Ungerechtigkeit wird uns nicht zugerechnet, sondern um des Verdienstes Christi willen vergeben, die Zurechnung aber darin, daß uns die ewige, absolute Gerechtigkeit geschenkt wird. Im Glauben ist sie uns schon jetzt gegenwärtig, auch wenn sie erst in der Ewigkeit offenbar wird. Iure et haereditate ist sie unser. Und das darum: Christus hat uns durch seinen Tod die Vergebung der Sünden erwirkt und das Unrecht auf die ewige Gerechtigkeit erworben. Freilich ist der Glaube, sofern er ein Tun des Menschen ist, immer unvollkommen, wie jedes andere Werk, aber weil er Christum in sich schließt, wird er trotz seiner Unvollkommenheit bereits für vollkommene Gerechtigkeit von Gott aus angesehen. Denn was an dem Glauben mangelt, das ersetzt eben das Verdienst Christi. So wird in voller Eindeutigkeit das Handeln Gottes am Menschen ganz im Sinne Luthers beschrieben: Gott sieht in dem sündigen Menschen den anfangenden Glauben, der sich im täglichen Kampf gegen die Lüste und Begierde einerseits und in Werken der Liebe andererseits bewährt. Und er rechnet diesen anfangenden Glauben, gleichsam das Ergebnis vorwegnehmend, für schon vollendet, den immer noch sündig bleibenden Menschen für schon vollkommen gerecht. Ich setze wiederum einige Äußerungen Luthers, die für diese Auffassung bezeichnend sind, abschließend hierher⁷⁵⁾: „Non est pura reputatio, sed invol-

⁷⁵⁾ W. A. I 373.

vit ipsam fidem et apprehensionem Christi passi pro nobis, quae non levis res“, oder: „das spil ist angefangen, habemus primitias. propter istam infirmam fidem non finitur. fides ergo incipit, reputatio perficit usque ad illum diem. Ergo iustitia conflaturo divinitus ex cordis fide et dei imputatione“. Brenz ist auf weiten Strecken mit Luther ganz einig und auch in seiner letzten Absicht ganz der gleichen Meinung. Trotzdem wird man nicht verkennen können, daß seine Formulierungen Luther nicht ganz erreichen. Das hat seine persönlichen Gründe einmal in seiner Hochachtung vor Melanchthon und dann vor allem auch in seiner Scheu vor osiandrisierenden Wendungen. Man merkt es Brenz schon in jenem Briefwechsel aus dem Jahre 1531 an, wie ihm der Widerspruch Melanchthons zu schaffen gemacht hat. Die Möglichkeit, den Glauben als heilsbegründendes Werk etwa stehen zu lassen, ist ihm damals endgültig genommen. Allzu nahe hat er dieser Möglichkeit gestanden, selbst wenn ihn Melanchthon damals mißverstanden hätte. Denn wie könnte er auch nur mit dem Gedanken spielen, wenn er nicht wirklich in seinem Gesichtskreis aufgetaucht wäre. Die Scheu vor dieser Möglichkeit, doch noch im letzten Grunde im satanischen Irrtum einer Werkgerechtigkeit stecken zu bleiben, — auch Luthers Zusatz zu Melanchthons Brief hat Brenz im ganzen mehr als Warnung aufgefaßt, denn als Ermunterung, in dem begonnenen Sinne weiter zu suchen — hat Brenz in seiner theologischen Ausdrucksweise sein Lebenlang im Wege gestanden.

Zu dem tiefsten Satz der Rechtfertigungslehre Luthers, daß die Vergebung das Erneuernde sei, daß Gott den Menschen erneuere, dadurch, daß er ihm in Christus seine Sünde zudecke, sodaß wahrhaft Christus dieser Sünder ist und dieser Sünder Christus, konnte Brenz nicht kommen. Auch die Sätze, mit denen er solchen Gedanken ganz nahe ist, etwa wenn es heißt, daß Christus durch den Glauben unsere Seele

wird⁷⁶⁾, tragen nicht die ganze paradoxe Größe Luthers in sich. Dazu ist ihm die innerlich notwendige Einbeziehung und Einordnung des Vergebungsglaubens in den an den Menschen sich allmählich verwirklichenden Plan Gottes zu wenig gelungen. Allzu selbständig tritt der Begriff der Sündensühnung hervor, und dieser Begriff schließt zwar den Lospruch, nicht aber die zugerechnete Gerechtigkeit in sich. „Donec“, „donec perficiamur“ und ähnliche Wendungen haben bei ihm eher calvinischen Charakter. Es führt ihn zu dem Gedanken des im Gehorsam auf das ewige Ziel hin gelebten Lebens des Christen. Und das ist ein anderer Sinn, als der, den Luther mit solchen Wendungen primär erfaßt hatte. . . . Und so ist die formale Nebeneinanderordnung unvermeidlich. Immer, wenn Brenz die Rechtfertigung aus dem Glauben beschrieben hat, folgt in absehbarer Entfernung ein „deinde“ oder ein „atque“ und dann wird diesem rechtfertigenden Glauben nebengeordnet der heilige Geist⁷⁷⁾*).

Zwar ist die Verbindung gemeint als die allerengste, nicht daß das eine etwa auch ohne das andere sein könnte und bezeichnend für Brenz ist es, mit welcher Sorgfalt er diese Verbindung im Auge behalten hat, aber es bleibt doch bei einer Nebeneinanderordnung. . . . Unter den bona spiritualia coelestia steht die Vergebung und die Imputation

*) Fides autem non tantum accipit Christum filium Dei et expiatorem peccatorum nostrorum, sed etiam accipit spiritum sanctum, qui cum non aboleat legem naturalem, sed potius illustret eam nec aboleat caritatem in proximum, sed accendat potius eam, exigit obedientiam legis naturalis et caritatem promixi, ut et si, quantum attinet ad unam fidei rationem, liberi sumus ab omnibus legibus, tamen quantum ad alteram fidei rationem attinet, obnoxii sumus obedientiae tum legis naturalis, tum legum eius politiae, in quae externam vitam agimus“.

⁷⁶⁾ Gal.-Komm. S. 828, Röm.-Br.-Komm. S. 494.

⁷⁷⁾ Gal.-Komm. S. 794.

in einer Reihe mit den anderen Gütern⁷⁸⁾: „Remissio peccatorum et imputatio iustitiae seu acceptatio, liberatio ex omnibus adversis ac morte ipsa, consolatio, spiritus sanctus, nova vita, resurrectio ad vitam et foelicitatem sempiternam. Luther dagegen vermochte alles aus dem einheitlichen Wunder des Vergebungsglaubens zu erklären*).

Sein Unterschied zu Brenz läßt sich also so bestimmen, daß für den alles beherrschenden Begriff des Vergebungsglaubens bei Brenz selbständig die Sündensühnung heraustritt. Dieser Begriff aber ist in sich begrenzt und kann nicht das Ganze der Rechtfertigung zum Ausdruck bringen. Er schließt zwar den Losspruch, aber nicht die Erneuerung in sich. Es bleibt darum bei einer äußerlich hergestellten Beziehung (deinde, atque etc.) zwischen den beiden Seiten. Aber die Dringlichkeit, mit der er stets auf beides bedacht war, um des Einen willen, das er sagen wollte, und die Mühe, dies Eine immer in dem Zweierlei zum Ausdruck zu bringen, ist unverkennbar — und das ist echt lutherisch an ihm. Alle Linien seiner Rechtfertigungsgedanken haben einen Beziehungspunkt, von dem sie ausgehen und zu dem hin sie führen. Und vielleicht hängt ihre systematische Undurchführbarkeit gerade damit im Innersten zusammen. Wir wenden uns dieser letzten Frage zu, wenn wir nunmehr der Christologie Brenz' im besonderen näher treten.

*) Auch seine Stellung zum Gesetz fügte sich da hinein⁷⁹⁾: „Nihil impurum intrabit in regnum coelorum omnes autem sondidi, ideo habemus nostram fidem thesaurum, quod Christus tegit nos sua iustitia . . . et interim incepimus diligere et ut satisfaciamus legi. Sed ubi tradiderit regnum etc. et deus omnia, tum erit charitas aeterna. Denn wir, qui Christum fide accepimus, sumus tales in Christo imputative, donec tandem in vita aeterna erimus perfecti et veri factores.

⁷⁸⁾ Ebenda S. 831, 834.

⁷⁹⁾ W. A. XL 2, 10, 3 ff.

II. Das System.

§ 5. Brenz' Lehre von der objektiven Darbietung der Versöhnung.

1. Das Werk Christi: Versöhnung, Sühnung, Rechtfertigung, Erlösung als Gaben des totus Christus. Die anfängliche zusammenfassende Verwendung dieser Begriffe.
2. Die Ordnung der Begriffe durch die Doppelheit der Betrachtungsweise.
3. Das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt seines Leidens und Sterbens,
 - a) Das sacrificium Christi,
 - b) Der Gehorsam Christi,
 - c) Christus der Hohepriester.
4. Das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt seiner Auferstehung,
 - a) Die victoria Christi über den Satan,
 - b) Die beiden Stände Christi,
 - c) Exkurs über die Höllefahrt,
 - d) Christus der König.
5. Der Wortcharakter des Werkes Christi.

1.

Versuchen wir zunächst, einen Überblick über die mannigfachen Ausdrücke und Bilder zu gewinnen, mit denen Brenz das Werk Christi zu beschreiben versucht hat: Gott sandte

seinen Sohn in die Welt, bekleidet mit allen seinen Gütern, damit er diese den Gläubigen mitteile¹⁾, das ist der gemeinsame Ausgangspunkt aller dieser Aussagen²⁾ *).

Er kann das offenbar darum, weil alle Güter des Vaters ihm, dem Sohne von Ewigkeit her zu eigen geworden sind:³⁾ „Omnia patris bona, mihi ab aeterno impressa sunt“. Umgekehrt, wer also Christus zu eigen hätte, der hätte alle diese Güter zu eigen:⁴⁾ „Est enim Christus omnium bonorum thesaurus: Pater se totum in Christum filium suum effudit“. Aber welches sind nun eigentlich diese „bona paterna“, die Christus in sich trägt? „Gerechtigkeit, Leben, Wahrheit, Heil und Erlösung“ heißt es in der ganzen ersten Periode der Entwicklung Brenz' zur Antwort. Man darf hier noch keine nähere Gliederung erwarten. Gerade diese ungerichtete Anhäufung der verschiedenen durch Luthers Evangelium neu erschlossenen Begriffe für das Heilswerk Christi ist charakteristisch für Brenz. Scharfe Distinktionen waren vielleicht nie seine Sache. Noch in der spätesten Zeit gebraucht er gern das Pauluswort:⁵⁾ *Jesus Christus factus est nobis sapientia a Deo, iustitia, sanctificatio et redemptio*, wenn er den Heilsbesitz der Kirche beschreiben will. Auch in der Declaratio drückt er sich so aus:⁶⁾ „Das unser Herr Jesus Christus habe mit seinen leiden und todt verdienet / das Gott mit uns versöhnet / selbst in uns durch den glauben wohne / sich sampt allen seinen gütern / uns zum ewigen erbteyl schenke / und demnach gleich wie sein leben / weiß-

*) Haec est causa, cur Verbum meum credentem a morte vindicet, cur ego credentes salvem et vitam aeternam largiar quia unigenitus Dei filius sum et omnia bona Dei patris posideo ...“.

1) Joh.-Komm. S. 48 A.

2) Ebenda S. 171 A.

3) Ebenda S. 283 A.

4) Ebenda S. 106 A.

5) opp. Brentii V. Jes.-Komm. S. 845.

heit und seligkeit unser ist / also ist auch seine gerechtigkeit unser.“ Man wird zudem nicht fehlgehen, wenn man in dieser Zusammenballung der Begriffe und der Plerophorie der beschreibenden Bilder ein grundsätzliches Interesse bei Brenz vermutet. Es kam ihm nicht zuletzt darauf an zu behaupten daß „ubicunque est Christus, ibi etiam sit Deus totus cum omnibus suis bonis.“ Denn wer an Christum glaubt, der wird ihm durch den Glauben einverleibt, der wird ein Glied an seinem Leibe. Und man kann sich möglicherweise diese Vereinigung Christi mit den Gläubigen gar nicht innig genug vorstellen:⁷⁾ „Wer ein Glied am Leibe Christi ist, der hat tatsächlich teil an allen Gütern, die Christus durch Kreuz und Tod errungen hat.“ Das ist das Interesse an der Fülle, daß der Mensch durch den Glauben dieser Fülle teilhaftig wird:⁸⁾ . . . Die außerordentliche Tendenz auf Realisierung der Heilsgüter wird in dem Begriff des totus Christus zweifellos akut. Man braucht sich nur an die Abendmahlslehre zu erinnern, um seine Bedeutung zu verstehen. Immerhin finden sich diese Zusammenfassungen in der späteren Zeit immer seltener und nur gelegentlich mit Bezug auf das Pauluswort, während sie in der früheren Periode ständig begegnen und geradezu formelhaft wirken:⁹⁾ „. . . Ita, Christo promittente, in se iustitiam, sanctificationem, redemptionem, remissionem peccatorum salutem et vitam aeternam per fidem gratis.“ An anderer Stelle wird die Fülle der ewigen göttlichen Güter in Christus aus dem nomen Christi abgeleitet:¹⁰⁾ „Quod est illud nomen? Christi nomen est: Deus, iustus, rex, bonus, salus, vita, lux et

⁶⁾ Declaratio S. 189.

⁷⁾ Solche und ähnliche Sätze kehren häufig wieder, besonders im Gal.-Kommentar.

⁸⁾ Gal.-Komm. S. 810.

⁹⁾ Joh.-Komm. S. 61 A.

¹⁰⁾ Das sind häufige Formulierungen im Joh.-Komm., später sind sie selten.

redemptio. Qui igitur credit in nomen Christi per fidem accipit Deum, iustitiam, regnum, bonitatem, salutem, vitam lucem et redemptionem“; oder „pater est iustitia, vita, veritas, salus et redemptio. Similiter pater est iudex omnium vivorum et mortuorum et est condemnator omnium impiorum. Haec omnia bona in Christum filium suum transtulit, atque adeo impressit ut totum illud possideat, quod pater possidet“. Im einzelnen wechselt die Art der Zusammenstellung der „bona paterna“ in sich mannigfaltig. Am häufigsten findet sich wohl diese: „iustitia, salus et vita aeterna“ und „iustitia, sanctificatio et redemptio“. Die Nötigung zu einer Ordnung innerhalb der Begriffe ist freilich schon früh erfolgt. ... Ein Satz aus dem Joh.-Komm., wie dieser:¹¹⁾ „Proinde Christus filius Dei de coelo descendit et homo factus, sua morte, cruce et resurrectione nos liberavit a iure peccati, ne nos occidat: a iure mortis, ne nos damnet: a iure afflictionum, ne nos molestia afficiant, a iure Satanae, ne nos pendat etc.“ Oder noch mehr verschärft:¹²⁾ „Morte Christi, mortificata sunt peccata, resurrectione eius parata est iustitia et nos per eam in iustitiam, e qua quondam cecideramus, repositi sumus“ deuten diesen Entwicklungsvorgang bereits an. ... Nicht um eine Beschränkung des Heilswerkes in Christus kann es sich dabei natürlich handeln, nur um den Prozeß der Ordnung und Beschränkung der einzelnen Begriffskorrelationen untereinander. Wo aber liegt das Prinzip, unter dem sich diese Ordnung vollziehen mußte?

2.

Das Moment der Differenzierung und unterscheidenden Abgrenzung innerhalb der Begriffe ist dadurch gegeben, daß die „bona paterna“ in Zusammenhang gebracht werden mit

¹¹⁾ Joh.-Komm. S. 162 A.

¹²⁾ Ebenda S. 336 A.

dem Amt Christi. Wir sagten es schon, das ist das officium Christi, die ewigen Heilsgüter für die Menschen zu erwerben:¹³⁾ *)

Denn dazu ist er vom Himmel gekommen, daß er durch seinen Tod und seine Auferstehung Gott mit uns versöhnte. Es ist nur natürlich: Wenn man nach einer Bedeutung Christi fragt, abgesehen von seiner Menschwerdung, nach seinem Werk also, dann fragt man damit nach dem Tod und der Auferstehung Christi:¹⁴⁾ „Durch den Tod Christi sind unsere Sünden getötet, durch seine Auferstehung ist uns Gerechtigkeit geworden, sind wir in die ursprüngliche paradiesische Gerechtigkeit wieder zurückversetzt.“ An dieser Stelle der Besinnung müssen sich die Aussagen über das Werk Christi notwendig gabeln, je nachdem man nun bei der weiteren Überlegung ausgeht von dem Tod oder von der Auferstehung. Geht man aus von der Frage nach dem Tode Christi, dann gewinnt man den Gedanken des stellvertretenden Opfers Christi, der Sündensühnung durch den Tod. Diese Betrachtungsweise ist die spezifisch abendländische: Die Menschheit hat Gott unendlich beleidigt (nondum considerasti quanti sit ponderis peccati!); dafür verlangt Gott unendliche Genugtuung. Die Menschheit aber könnte diese Genugtuung nie und nimmer gewähren. Aber Christus tritt für sie ins Mittel. Er leistet freiwillig an des

*) Tradidit enim pater in manus filii omnia, hoc est, tradidit vitam, iustitiam, remissionem peccatorum, iudicium, resurrectionem, et omnia Dei bona, ut tanta bona credentibus per crucem pararet ac distribueret.“ Denn:¹⁴⁾ „Nemo item potest adsequi iustitiam, salutem et vitam aeternam, nisi per Christum, qui est Dei iustitia, salus et vita“. „Christus est ostium ad patrem et ad bona paterna, quae sunt iustitia, salus et vita aeterna“¹⁵⁾ heißt es nun von Christus.

¹³⁾ Ebenda S. 222 B.

¹⁴⁾ Ebenda S. 182 B.

¹⁵⁾ Ebenda selbst.

¹⁶⁾ Ebenda S. 336 A.

Menschen Statt den geforderten Gehorsam, und er leistet diesen Gehorsam vollkommen durch sein Sterben. Damit aber hat er sich zugleich ein unendliches Verdienst erworben, das als Vergebung der Sünden den Menschen zugute kommt. In diese spezifisch abendländischen Bahnen mündet auch die Reformation im Großen und Ganzen unverändert ein. Alle Gedanken von der satisfactio, von dem meritum, von der Gehorsamsgerechtigkeit Christi gehören in dieses Schema. Geht man aber statt vom Tode von der Frage nach der Auferstehung Christi aus, dann versteht man das Werk Christi wesentlich als das Werk unserer Erlösung und Befreiung von der Macht des Todes und der Sünde. Die Überwindung des Todes und der Sünde wird nun zu einer M a c h t f r a g e, während die Gedanken von der Versöhnung, der Sündenfühnung, von der satisfactio und dem meritum Christi zweifellos unter dem Gesichtspunkt der Rechtsfrage standen. Sie stellten die Frage nach der Vollgültigkeit, des Ersatzes der Leistung Christi, also die ethische Frage in den Mittelpunkt. Nicht ein Rechtshandel ist nunmehr das Analogon sondern ein Krieg, in dem Gewalt mit Gewalt niedergeschlagen, aber auch Tod mit Tod überwunden wird. Christus gibt sich selbst dem Satan als Lösegeld hin. Aber indem dieser das Lösegeld annimmt, ist er überwunden. Der Gottmensch in des Todes Rachen ist des Todes Überwindung. Und die Erlösung ist der Sieg Christi. Alle Gedanken über das regnum Christi gehören hierher. Der erhöhte siegreiche Herr als das Haupt seiner Gemeinde, das ist von diesem Blickpunkt aus das Bild, unter dem sich das Werk Christi am sinnvollsten darstellt. Doch prüfen wir, ehe wir zu einer Stellungnahme in dieser ganzen Frage vordringen, zunächst weiter das Material: Die Gabelung der Aussagen wird bei Brenz erst gelegentlich sichtbar bei einer ausdrücklichen Beziehungnahme des Todes Christi auf die Vergebung der Sünden und der Auferstehung auf die Erwerbung der Ge-

richtigkeit:¹⁷⁾ „... Ita peccata in fidem cadentia, puritate
 fidei penitus, absorbentur: propterea quod fides arripuerit,
 Jesum Christum, qui pro peccatis mortuus et propter iustifi-
 cationem nostri resurrexit“; oder „Christus traditus est
 propter peccata nostra et excitatus est propter iustificatio-
 nem nostri“ ... Doch wird man sich hüten müssen, hier
 gleich eine systematische Tendenz zu vermuten. Vielmehr
 ist gerade in solchen Aussagen die Einheit beider Seiten
 noch durchaus festgehalten:¹⁸⁾ „Durch Kreuz und Auferste-
 hung ist Christus in das Reich des Vaters gekommen.“
 „Denn zum Vater gehen heißt sterben und auferstehen¹⁹⁾.“
 Umgekehrt ist Tod und Auferstehung als Ganzes der Sieges-
 preis in dem Kampf mit Sünde und Tod:²⁰⁾ „... Proinde
 Christus filius Dei de coelo descendit et homo factus, sua
 cruce, morte et resurrectione nos liberavit a iure peccati,
 ne nos occidat: a iure mortis, ne nos damnet, a iure afflic-
 tionum, ne nos molestia afficiant, a iure Satanae ne nos
 perdat etc. ... Und dennoch macht sich gerade an diesem
 Punkt die Doppelung der Aussagen geltend. Denkt man
 nämlich die Versöhnung im juristisch-ethischen Schema, das
 Werk Christi irgendwie als eine Ersatzleistung anstelle des
 Menschen, der diese Leistung eigentlich zu vollbringen hätte,
 aber nicht imstande ist, sie zu vollbringen oder die Erlan-
 gung der Gerechtigkeit für die Menschen auf dem Wege
 einer stellvertretenden Gehorsamsleistung, dann fällt not-
 wendig das Schwergewicht der Betonung auf den Tod
 C h r i s t i. Umgekehrt, denkt man das Werk Christi wesent-
 lich als eine Überwindung bestimmter für den Menschen
 unüberwindbarer Hemmnisse, als Überwindung von Sünde,
 Tod und Teufel, dann rückt ebenso notwendig das Schwer-

¹⁷⁾ Ebenda S. 281 A.

¹⁸⁾ Ebenda S. 283 A.

¹⁹⁾ Joh.-Komm. S. 281 A.

²⁰⁾ Ebenda S. 162 A.

gewicht der Betonung auf das zweite Datum des Werkes Christi, auf die Auferstehung; denn erst die Auferstehung ist der gewonnene Sieg über den Tod, und wenn er auch nur durch den Tod gewonnen werden kann. So sicher die wahre Gerechtigkeit in Tod und Auferstehung besteht²¹⁾: — „Mortuus autem est Christus pro peccatis nostris et resurrexit propter iustificationem nostri“. „Itaque Evangelion docens Christum mortuum esse et resurrexisse: docet enim veram iustitiam, quae est mors et resurrectio“, — so sicher gewinnt Tod und Auferstehung eine besondere Bedeutung, wenn man von da aus weiter fragt. Gehen wir nun dieser Spur im einzelnen nach:

3.

a) Nicht darum ist Christus in die Welt gekommen, daß er für sich selbst die göttlichen Heilsgüter erwürbe, sondern darum, daß er sie für uns erwürbe:²²⁾ „... Venit enim Christus in hunc mundum non, ut ubi tantum Deus et homo esset, nec ut omnem sibi tantum ipsi foelicitatem consequeretur, sed potius ut nos homines cum Deo patre suo reconciliaret, peccata nostra expiaret ac nos a morte et inferno liberaret: denique, ut nos homines filios, faceret filios Dei, et haeredes omnium coelestium bonorum.“ ... Christus hat unsere Schuld auf sich genommen. Durch die aliena iustitia Christi sind wir gerechtfertigt²³⁾: „... Homo sit Deo acceptus et Deus reputat eum iustum ac fit ipsi propicius ex fide, videlicet, si credat Deum sibi propitium et clementem esse propter Christum filium Dei.“ „Primum enim cogitandum est, quod solus Christus, qui propter nos multa convicia passus est, propiciatio nostra coram Deo“²⁴⁾ ... Denn

²¹⁾ Ebenda S. 281 A.

²²⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 485.

²³⁾ Gal.-Komm. S. 828.

²⁴⁾ Belege dazu in großer Zahl im Gal.-Kommentar.

durch den Tod Christi ist Gott mit uns versöhnt. Ein unendlicher Reichtum immer neuer Wendungen ergibt sich aus dieser Betrachtung des Leidens Christi. Er begründet das selbst, wenn er sagt:²⁵⁾ „Ad salutem nostram plurimum refert recte intelligere usum et fructum passionis et crucis Domini nostri Jesu Christi.“ Und zwar in einer doppelten Richtung. Einmal ist das Leiden Christi zu verstehen als innertrinitarische Handlung: Die Frage, warum mußte Christus leiden, erhält nun den Sinn: Warum verlangte Gott von seinem Sohn diesen Gehorsam?*)

Antwort: Von Ewigkeit her ist es im göttlichen Ratschluß beschlossen, daß Christus für die Sünden der Welt leiden sollte²⁸⁾: ... „Sed ab initio orbis terrae divinitus revelatum et adumbratum, ut suo tempore filius Dei assumeret hominem et sanaret suo vulnere nostrum vulnus, quod nobis serpens ille antiquus inflixerat“. ... Das wäre also die Gott zugewandte Seite des Leidens und Sterbens Christi: Gott will die Welt mit sich selber versöhnen, dazu braucht er eine hostia, ein victima pro peccato²⁹⁾: ... „Deus condemnavit peccatum hostia peccati, videlicet cum

*) „... Sed quomodo coelestis pater potuit unigenitum filium suum tantopere dilectum, in tanta prophanatione et attritione propter aliena peccata patienter videre ac non potius in eos, qui sic turpiter filium abiecerunt et contriverunt, fulmen suum torquere?²⁶⁾ Antwort:²⁷⁾ „Hic ergo considera mihi primum ingentem severitatem Dei erga peccata, quod ne filio quidem suo unigenito, cum aliena tamen peccata in se susceperat parcere voluerit, ut palam declararet iram suam adversus peccata non esse rem ludricam, et ad terrendos tamen imperitos homines excogitatam sed maxime omnium feriam ac plane horribilem“.

²⁵⁾ Jes.-Komm. S. 671.

²⁶⁾ Jes.-Komm. S. 672 f.

²⁷⁾ Ebendasselbst.

²⁸⁾ Ebendasselbst.

²⁹⁾ Ebenda S. 678.

filius eius factus esset hostia seu victima pro peccato. Hic initio observa, quod Christus diserte vocetur ascham id est hostia seu victima pro peccato, aut si uno verbo dicere velis: piaculum.“ ... Wir stehen mit diesen Sätzen in der Tat an dem Herd der Brenz'schen Begriffe und Entwicklungen über das Werk Christi. Christus der expiator unserer Sünden, das ist die Wahrheit des Evangeliums³⁰): „Denn die Predigt des Evangeliums ist es, daß allein Jesus Christus unsere Sünden getilgt und uns selbst mit Gott versöhnt hat, sodaß wir sonnetwegen von Gott für gerecht erklärt und als Söhne angenommen werden.“ Das Werk Christi wird von hier aus begriffen einmal unter dem Gesichtspunkt des Opfers, das der Sohn dem ewigen Rat-schluß gemäß bringen mußte, um für die unendliche Schuld der Menschheit genug zu tun. ... Denn das kann allein das unendliche Opfer Christi³¹): „Solum autem sacrificium Christi, qui se ipsum pro nobis dedit, expiavit peccata vere coram Deo. Christus enim satisfecit pro peccatis“. ... Das unendliche Verdienst seines Todes ist die unendliche Kompensation der Beleidigung Gottes durch die Sünde der Menschheit.

b)

Zum anderen: unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams Christi. Gott legt seinen ewigen Versöhnerwillen in die Hände des Sohnes. Er soll seine Seele einsetzen für die Sünde³²): „Hoc est victima seu hostia pro peccato“. Wird er es tun? In dem, daß Christus den Willen des Vaters vollendet, bewährt er seinen Gehorsam*).

*) Man findet auch bei Brenz schon, wenigstens in der späteren Periode seiner Arbeit, eine ausgeführte Lehre über die iustitia activa

³⁰) Im Gal.-Komm. ständig wiederkehrend.

³¹) Gal.-Komm. S. 784.

³²) Jes.-Komm. S. 678.

Alle Seiten der Gerechtigkeit hat der Sohn Gottes erfüllt und zwar auf doppelte Weise, aktiv und passiv. Denn so sehr erfüllt er die jeweilig e i n e Seite dieses Gehorsams, daß er in jedem Falle vere iustus et sanctus ist. Es kann auch gar nicht anders sein, als daß die völlige aktive Gesetzeserfüllung im letzten Grunde identisch ist mit der passiven. Denn der höchste Wille des Gesetzes Gottes ist die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und eben diese Gemeinschaft begründet der Sohn Gottes in seinem Leiden und Sterben. . . . Der Ring schließt sich: In seinem ewigen Ratschluß versöhnt Gott die Welt mit sich selber. Er tut es in seinem Sohn um seiner Gerechtigkeit willen, auf Grund seines Gehorsams.

und passiva³³⁾: „Tertio, loquitur de obedientia sua, quam praestitit Deo Patri in vocatione et ministerio suo. Sed quemadmodum Deus verbo legis suae duo exigit, alterum ut bona diligenter facias: alterum, ut mala patienter feras: ita filius Dei praestitit Patri suo duplicem obedientiam. Unam, in actionibus virtutum: alteram, in passionibus adversitatum. . . . Filius Dei concionatur de duplici sua obedientia, quemadmodum paulo ante diximus. Altera est, qua perfecte implevit universam legem facienda praecipientem. De qua obedientia dicit: Non veni, ut destruam Legem aut Prophetam sed ut impleam. Et Esaias de ispo: Peccatum, inquit, eon fecit, nec est inventus dolus in ore eius. Universa enim Lex summatum continetur in his duobus praeceptis: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde etc. Et proximum sicut tei psum. Filius autem Dei habuit perfectam dilectionem Dei et proximi . . . Quare filius Dei implevit universam Legem perfectissime et fuit secundum Legem vere iustus et sanctus. Altera obedientia est, qua mandatum patris sui de sufferenda cruce patientissime observavit, nec unquam adversus patrem in summis etiam afflictionibus, murmuravit. . . . Quod cum ita se habeat, manifestum est, quod filius Dei absolverit in diebus carnis suae et in ministerio suo omnes partes iustitiae et inventus sit, etiam in divino iudicio, vere ac perfecte iustus. Haec de perfecta obedientia et iustitia filii Dei sunt nobis diligentissima observatione cognoscenda: ut sciamus, quantum thesaurum in Christo nobis donatum possideamus“.

³³⁾ Ebenda S. 633.

Der Gehorsam Christi ist also der übergreifende Gesichtspunkt für das Verständnis des Versöhnungswerkes³⁴⁾: ... „Decrevit Deus, ut filius pateretur, sed ut per passionem glorificaretur resurrectione et per crucem credentes ab omnibus maledictionibus. ... Der Begriff der Gehorsamsgerechtigkeit Christi gewinnt dabei freilich einen doppelten Sinn — er kann nämlich verstanden werden von der ewigen Sohngerechtigkeit, aber ebensowohl auch von dem meritorischen Handeln in der Zeitlichkeit — als *iustitia aeterna* sogut wie als *iustitia evangelii*. In der Deklaratio heißt es³⁵⁾: „Dann *iustitia Dei* / haist an den bemelten orten Pauli nicht die wesentliche gerechtigkeit Gottes / sondern die gerechtigkeit, so vor Gott gilt (das ist) die verzeihung der sünden / die der Herr Christus mit seinem gehorsam erworben hat. Und *iustificari* haist daselbst nicht wesentlich gerecht werden / sondern von den sünden absolviert und ledig gezellt / auch für gerecht / von wegen des Gehorsams Christi vor Gott gehalten werden.“ Wie ordnen sich diese Begriffe nun in das Gesamtgefüge der Anschauung über das Werk Christi? Soll man es so verstehen, daß der Gehorsam Christi, nachdem er uns zur Gerechtigkeit gerechnet ist, noch mit einer weiteren, der ewigen Gerechtigkeit gekrönt wird, oder wie läßt sich überhaupt diese Gleichsetzung von Gehorsamsgerechtigkeit und Sündenvergebung durchführen? Brenz hat die Gehorsamsgerechtigkeit gelegentlich eine uneigentliche Gerechtigkeit genannt und so auch die Sündenvergebung zu nennen, wäre doch wohl nicht in seinem Sinn. Nun weisen uns bestimmte Sätze bei ihm deutlich in die Richtung, in der wir ein Verständnis zu suchen haben³⁶⁾: „*Illam autem iustitiam, quae est fidei in Christum, proprie vocatur hoc loco iustitia Dei,*

³⁴⁾ Joh.-Komm. S. 222 A.

³⁵⁾ Declaratio.

³⁶⁾ Ebenda S. 685.

propterea quod Deus hac iustitia ita delectatur, ut reputet ex ea credentem iustum seu condonet ipsi iniustitiam suam et confert in ipsum aeternam vitam.“ Man kann diese Stelle doch wohl nicht anders verstehen als so, daß mit der iustitia qua Deus delectatur, die Gehorsamsgerechtigkeit Christi gemeint ist. Damit aber ist das Schema meritum-praemium gewonnen. Die Gehorsamsgerechtigkeit Christi ist das meritum, um deswillen Gott für gerecht erklärt, d. h. die Sünde vergibt und auch das ewige Leben und die ewige Gerechtigkeit verleiht. Das würde sich dann verbinden mit dem Gedanken von der Liebe Christi zu seinen Brüdern, die ihn trieb, den Weg der Erniedrigung zu gehen, um sie zu erlösen und die Gemeinschaft mit dem Vater, die ihm von Ewigkeit her gebührt, auch den Menschen zu erwerben³⁷⁾: „Christus autem naturalis filius Dei longe aliter affectus est, non voluit solus paterna sua haereditate frui, sed voluit fratres habere participes, ideoque paravit sibi fratres maximis laboribus adeoque morte ipsa. Quo affectu Deus pater coelestis ita delectatus est, ut propter ipsum adoptet in filios, quotquot in ipsum credunt“. Um der vollendeten Liebe zu den Brüdern willen — darin läge also die Gesetzeserfüllung und die Gehorsamsgerechtigkeit Christi — nimmt Gott erfreut und gerührt über solche Liebe die Sünder in seine Gemeinschaft auf. Und so kommt es, daß die „qui credunt in Christum accipiunt haereditate iustitiam et reputantur coram Deo iusti propter Christum, ut etsi sentiunt adhuc in carne sua peccatum, tamen quia sunt filii Dei, imputatur ipsis non peccatum carnis, sed iustitia Christi, in quem credunt³⁸⁾.“ Die für Brenz geläufige Ordnung ist diese³⁹⁾: Fides enim credit, solum Christum esse expiatorem peccatorum

³⁷⁾ Ebenda S. 633.

³⁸⁾ Ebendasselbst.

³⁹⁾ Ebenda S. 641.

nostrorum et servatorem nostrum in morte ad aeternam haereditatem. Quod autem fides credit, hoc excipit Spes, et eam salutem ac haereditatem, quam Christus nobis morte sua meritus est, indubitanter in omnibus adversis, etiamsi fractus illabatur orbis, expectat“. Und der Begriff, unter dem sich ihm dies so gefaßte Heilswerk in Christus am eigentümlichsten darstellt, ist der Begriff der Sünden-sühnung⁴⁰⁾. So „drängen Brenz' Gedanken darauf hin, die Schenkung der ewigen Gerechtigkeit in Christus für die mit der Sündenvergebung verbundene Gerechtsprechung zu erklären. Das zeigt das erwähnte Schema meritum-praemium. In ihm wird die ewige Gerechtigkeit, die uns in Christus geschenkt werden soll mit dem Gehorsam Christi als solchem unmittelbar verbunden. Nicht das ist die Meinung, daß der Gehorsam Christi, nachdem er uns zugerechnet ist als Gerechtigkeit, noch mit einer weiteren Gerechtigkeit, der ewigen, gekrönt werde. Damit würde das praemium der ewigen Gerechtigkeit zu einem begrifflich nicht notwendigen Anhängsel der Rechtfertigung. Sondern das ist die Meinung, daß Gott um des Verdienstes Christi willen wie die Sünde vergebe, so die ewige Gerechtigkeit verleihe. Damit aber entsteht eine Ordnung der Begriffe, in die sich die zugerechnete Gerechtigkeit des Gehorsams Christi schlecht einfügen läßt. Sie wird zu einem untergeordneten Moment oder einer Dublette einer der beiden eigentlichen Seiten der Rechtfertigung“. So faßt E. Hirsch in seinem schon erwähnten Buch über Osiander sein Urteil über die Rechtfertigungslehre Brenz' zusammen. Hätte Brenz die unendliche Identität der Gehorsamsgerechtigkeit mit der ewigen persönlichen Gerechtigkeit des Sohnes schärfer im Auge behalten, dann würde alles in sich klar und geschlossen sein: Dann würde die Gerechtsprechung der Sündenvergebung, die iusticia evangelii, als Ganzes Zusprechen der

⁴⁰⁾ Gal.-Komm. S. 836.

ewigen Gerechtigkeit bedeuten, die zwar „non sentitur in carne, in qua adhuc haeret peccatum, sed tantum habetur spiritu per fidem et speratur et expectatur revelanda in nobis post hanc vitam, ut tunc etiam re ipsa perfectam Christi iustitiam in nobis sentiamus et possideamus⁴¹⁾“.

Gerade die eschatologische Spannung innerhalb des Begriffes iustitia Christi, die ihm von Haus aus anhaftet, weist uns in diese Richtung*).

c)

Zum Abschluß gelangen alle diese Gedanken dadurch, daß sie ausmünden in eine Lehre vom munus sacerdotale. Sie bedarf nun zum Schluß noch der besonderen Erwähnung. Wir finden eine ausgeführte Bezugnahme darauf erst spät, (im Jesaiaskommentar!) nicht zuletzt aus einer gewissen begrifflichen Empfindsamkeit heraus: Man scheute

*) Wir finden den Begriff iustitia Christi mit ausdrücklichem eschatologischen Gehalt bereits im Joh.-Kommentar⁴²⁾: „Posterior nativitas e Christo est ex aqua aere et igne: hoc est e mortificatione et iustificatione constat, et ea demu veram iustitiam adsequitur“. Ebenfalls so gebraucht wird der Begriff in sämtlichen anderen Schriften, z. B. in der Declaratio⁴³⁾: „So man nu sagt/ der Mensch wird gerecht durch die wesentliche Gerechtigkeit Gottes / die Gott selbst ist / So ist es alles gelegen an dem Verstand dieses worts (gerecht werden) dann / wann es verstanden wird / nach der Gerechtigkeit / so unser himelisch ertheil ist / die wir auch ewiglich haben und genießen werden / und die uns Christus mit seinem gehorsam verdient hat / so ist es war / das wir allein durch die wesentliche gerechtigkeit Gottes / hie auff erden / Spe / primiciis / et inchoatione / dort in jenem leben / re, decimis et perfectione gerecht werden.“ „Christus expiavit peccata nostra, suo ipsius sacrificio ac donavit nobis suam iustitiam perfectam, ut in eo possideamus omnem iustitiam per fidem⁴⁴⁾“ ...

⁴¹⁾ Ebenda S. 871.

⁴²⁾ Joh.-Komm. S. 42.

⁴³⁾ Declaratio-Schlusssätze.

⁴⁴⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 619.

einfach das Wort sacerdos, weil man es so oft polemisch bekämpft hatte*).

Immerhin war die Anschauung von Anfang an bei Brenz wenigstens vorhanden**).

Das Priesteramt, als menschliches Abbild des Werkes Christi, schon im Hebräerbrieſ im Hinblick auf das AT Hohepriesteramt verstanden, ist das Amt des Opfers und der Fürbitte***).

Die andere Seite des munus sacerdotale Christi — der Ausdruck selber findet sich bei Brenz noch nicht! — ist die Darbringung des sacrificium. ... Fassen wir zunächst Brenz'

*) Brenz selbst läßt uns diese Scheu vor diesem Begriff ahnen, wenn er einmal sagt⁴⁵⁾: „Etsi autem sacerdotis vocabulum, his temporibus, propter sacrificulorum impietatem et sceleratam eorum vitam, odiosissimum est, tamen si dignitatem et utilitatem eius officii, quod in lege Mosi adumbratum et in Christo filio Dei vere adimpletum est, consideraveris, nihil menti humanae iudicio Dei perterrefactae auditu iucundius est, quam quod filius Dei ordinatus et consecratus sit in perpetuum sacerdotem et fungatur veris officiis summi sacerdotis“.

**) Schon in den früheren Schriften findet sie sich: So heißt es 3. B. in den Homilien bereits: „Hoc autem est regnum illud coeleste, quod iuxta vaticinium Psalmi sedeat ad dextram patris eandem omnipotentiam cum patre possidens et cum animam suam posuerit hostiam pro delictis, iniquitatesque hominum tulerit, ita patrem pro nobis interpellat, ut omnibus in eum credentibus peccata gratis propter eum remittantur“. Die intercessio ist aber eine Funktion des Hohenpriesteramtes Christi, wie sie denn auch später bei Brenz immer zusammengehört mit dem sacrificium Christi. ...

***) (Intercessio): Hoc autem non tantum intelligendum est de ea intercessione, qua pro crucifixoribus suis oravit: Sed de ea quoque, qua semper in diebus carnis suae preces et supplicationes apud illum intercessit ... Nec sentiendum est, quod haec intercessio, quam Christus pro peccatoribus in diebus carnis suae coepit, nunc postquam ascendit in coelum, desierit, sed quod perpetuo sonet in auribus Dei et sit vere apud Deum patrem efficax“.

⁴⁵⁾ Ebenda S. 684.

Darstellung selbst ins Auge⁴⁶). Über die Begründung des hohepriesterlichen Amtes heißt es: „Christus“, sagt Paulus, „auferweckt und zur Rechten des Vaters erhöht, tritt fürbittend für uns ein. Es wird damit unserem Herrn Christus in Wahrheit das Amt eines wahrhaftigen Hohenpriesters zuerteilt. Im Gesetz war es festgelegt: daß der Hohepriester Jahr für Jahr am Versöhnungstag die Sünden des Volkes in das Allerheiligste trug: dort ein Opfer darbrachte und Fürbitte zur Vergebung der Sünden (Lev. 16 Sebr. 9.). Dementsprechend war das höchste Amt des Priesters, die Sünde des Volkes zu tragen und mit Gebet und Opfer für das Volk bei Gott einzutreten.“ Die Bedeutung des Hohenpriesteramtes Christi für die Menschen wird folgendermaßen beschrieben⁴⁷): „Wenn deine Sünden dich quälen, merke: du hast einen Priester, der für deine Sünden sein Leben in den Tod gegeben hat, der deine Sünden an seinem Leibe auf das Holz getragen hat. Wenn der Tod dich schreckt: du hast einen Priester, der in der Weise bei dem Vater für dich eintritt, daß dem Tode fortan die Macht über dich genommen wird. Wenn die Hölle dich ängstigt, du hast einen Priester, der Gott den Vater so für dich gewonnen hat, daß er der Hölle keinerlei Recht mehr auf dich läßt. Darum laßt uns nur aufblicken zu diesem Priester und seinem Opfer und seiner Fürbitte vertrauen, dann sind wir schon gerettet.“ . . . Was hier nebenher systematisch interessiert, ist die durchaus selbständig gewürdigte intercessio Christi innerhalb des officium summi sacerdotis. So bleibt es nicht bei einem nackten Schema meritum-praemium. Der Akt der Rechtfertigung ist ganz lebendig und ursprünglich als innertrinitarische Handlung gedacht: Der Tod Christi, das sacrificium seines Leidens und Sterbens ist die übermächtige satisfactio der

⁴⁶) Ebendasselbst.

⁴⁷) Ebendasselbst.

menschlichen Sünde und Schuld. Aber um nun dieses meritum, das Christus durch seinen Gehorsamstod erworben hat, für die Menschen wirksam zu machen, bedarf es eben noch eines besonderen Aktes. Das pro nobis ergibt sich eben nicht von selbst. Es muß geschehen. Und es geschieht nun eben durch die interpellatio oder intercessio Christi. Im Jes.-Kommentar liegt diese Beziehung des Werkes Christi auf das munus sacerdotale, auch mit der bekannten Bezugnahme auf den Gebräuerbrief fertig vor.

4.

Versuchen wir nun, nachdem wir diesen Gedankenkreis durchmessen haben, noch einen weiteren Durchblick durch die Lehre Brenz' von dem zweiten Ausgangspunkt der Betrachtungsweise, von der Auferstehung Christi aus: a) Wir hatten grundlegend bereits festgestellt, daß von diesem zweiten Gesichtspunkt aus das Werk Christi wesentlich erscheint als Überwindung der dem Menschen gegenüberstehenden und ihn bedrängenden M ä c h t e. Die Reformation hatte noch ein konkretes Bewußtsein von den Mächten der Finsternis, die in der Welt herrschen. Wir sind heute leicht geneigt, darauf herabzusehen als auf ein unterchristliches Bewußtsein. Mögen wir zusehen, wie wir dabei mit weiten Strecken der Bibel, speziell des Neuen Testaments fertig werden. Jedenfalls hat Luther das Werk Christi auch unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes mit der Finsternis gesehen und es dann beschrieben als den Sieg über Sünde, Tod und Teufel. Man braucht nur an seine bekanntesten Lieder zu erinnern, um das zu sehen: Ein feste Burg ist unser Gott, Christ lag in Todesbanden, Nun freut euch liebe Christengemein u. a. m. Woher anders nahm die Reformation auch die Leidenschaft in dem Kampf gegen die römische Kirche, als aus der ursprünglichen Erkenntnis: der Papst ist der Antichrist? Man würde sich jeden-

falls ein Verständnis der reformatorischen Theologie weit-
hin unmöglich machen (ich erinnere nur an den Begriff der
Kirche als *regnum Christi*), wenn man nicht bereit wäre,
diese Gedanken wieder offen mit und nachzudenken, m. a. W.
einer Realität der Begriffe Satan, Hölle, Finsternis etc.
ins Auge zu schauen. Überall da, wo Christus vornehmlich
unter dem Bild des Hauptes verstanden wird, in dem wir
der Leib und die Glieder sind, befindet man sich auf dieser
zweiten Linie der Betrachtungsweise. Sie steht in der
Reformationszeit durchaus unbekümmert neben der ersten,
die wir nun kennen gelernt haben. Neben dem Gedanken
von dem stellvertretenden Opfer des Todes Christi, steht der
Gedanke von der Begründung des *regnum Christi* durch
die Auferstehung, neben Christus, dem *summus sacerdos*,
der *rex Christus*. Doch prüfen wir nach diesen allgemeinen
Vorerinnerungen zunächst wiederum die Tatbestände. Wir
haben bereits den gemeinsamen Ausgangspunkt beider
Linien der Betrachtungsweise hervorgehoben⁴⁸⁾: ... „Morte
Christi, mortificata sunt peccata, resurrectione eius parata
est iustitia et nos per eam in iustitiam, e qua quondam
cecidimus, repositi sumus“. ... Es kann nun einfach
heissen⁴⁹⁾: „Der Glaube macht aus dem fleischlichen Men-
schen den geistlichen, aus dem Sünder den Gerechten, befreit
ihn von der Gewalt des Teufels und führt ihn aus der
Hölle in den Himmel“. Die verhältnismäßige Unbeküm-
mertheit in der Nebeneinanderstellung der beiden in sich
unzusammenhängenden Gedankenreihen findet sich auch
späterhin. So wird das *officium Christi* z. B. im Gal.-
Kommentar einmal zusammenfassend etwa so bestimmt⁵⁰⁾:
„Christus ist unter das Gesetz getan, damit er die, die unter
dem Gesetz waren, erlöste. Also sind die, die an Christus

⁴⁸⁾ Joh.-Komm. S. 336.

⁴⁹⁾ Ebenda S. 85.

⁵⁰⁾ Gal.-Komm. S. 811.

glauben und in denen er lebt, nicht mehr weiter dem Gesetz unterworfen. Weiter hat Christus Gott den Vater mit uns versöhnt, sodaß wir durch sein Verdienst gerecht geworden sind. Weiter: er hat unsere Sünden getilgt und uns befreit von ihrer Schuld und Last. Weiter: er hat den heiligen Geist mit sich gebracht. Und endlich ist er der Sieger über Krankheit und Tod". Ganz ähnlich heißt es dann im Römerbriefkommentar⁵¹⁾: „Venit enim Christus in hoc mundum non, ut sibi tantum Deus et homo esset, nec ut omnem sibi tantum ipsi foelicitatem consequeretur, sed potius, ut nos homines cum Deo patre suo reconciliaret, peccata nostra expiaret ac nos a morte et inferno liberaret.“ Ebenso ist im Jes.-Kommentar das Priesteramt Christi unmittelbar zusammengeordnet mit der victoria Christi über den Satan⁵²⁾. Wir haben noch festzustellen, daß es sich auch in diesem zweiten Ansatz nicht handelt um die Durchführung eines systematischen Scheidungsprinzips, sondern um den mit allen Mitteln zu unternehmenden Versuch, die Fülle der uns in Christus dargebotenen Heilsgüter zur Geltung zu bringen. Es kommt niemals auf die Scheidung und Unterscheidung als solche an, sondern immer auf das Ganze. Und um das zu beschreiben, reicht offenbar der Gedanke des satisfaktorischen Verdienstes, des sacrificium Christi noch nicht aus: Christus ist nicht nur das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, er ist auch der König, der herrscht über die Seinen. Und zwar ist seine Herrschaft begründet in dem Sieg über die Welt und die den Menschen beherrschenden Mächte, den er errungen hat. Damit aber steht man dann in der Tat vor der Frage nach der Bedeutung der Auferstehung Christi. „Resurrectione autem confirmata, totum Evangelion de peccatorum remissione per Christum, de iustificatione fidei, quae est in

⁵¹⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 485.

⁵²⁾ Jes.-Komm. S. 684.

Christo deque haereditate coelestium bonorum confirmatum est. Die Auferstehung Christi ist der scopus unseres Glaubens⁵³). Durch sie erst wird die Wahrheit des Evangeliums von der Vergebung der Sünden, die Wahrheit des Christus Jesus selbst vor aller Welt als wahr bestätigt und bezeugt, als so wahr, daß niemand mit gesundem Verstand ihr widersprechen kann. Durch die Auferstehung nach drei Tagen — wie Christus es vorausgesagt hatte — wird nämlich öffentlich bestätigt, daß Christus der Sieger über den Tod ist. Niemand aber kann den Tod überwinden als Gott selbst.“ Der Sieg Christi besteht dann weiter darin, daß durch die Auferstehung als die große Umkehrung aller Dinge alles Übel in Wohltat verwandelt wird⁵⁴)*).

Auch der Sieg Christi zerfällt in zwei Seiten: Er ist einmal ein im ewigen Dekret des Vaters beschlossenes Werk⁵⁵), errungen durch den Tod und die Auferstehung⁵⁷)**).

*) „Rursus vero secundus Adam, qui est de coelo coelestis, Christus Dominus noster omnes maledictiones in benedictiones vertit Caro per carnem Christi sanctificata est. Crux et mors benedicta sunt per crucem et mortem Christi. Peccatum expugnatum est peccato Christi. Infernus per Christi introitum piis et credentibus extinctus est“. Der Sieg selbst aber wird hier so beschrieben⁵⁶): „Porro hanc victoriam qua Christus vicit maledictiones, peccata, crucem, mortem, Sathanam et infernum non sibi propriam retinet, sed communicat eam credentibus, qui ipsius et fratres et cohaeredes sunt, atque adeo plenus est omnibus benedictionibus, ut eas effundat in omnes credentes“.

**) „Sed contra potentiam Satanae ordinatur est filius Dei Jesus Christus, qui cum peccatum expiavit, vicit etiam Satanam ac conterit caput eius. Etsi autem filius Dei est potentior Satana, ac etiam vicit eum, tamen donec venerit novissimus dies, non semper coercet potentiam eius“.

⁵³) Joh.-Komm. S. 162 A.

⁵⁴) Joh.-Komm. S. 14.

⁵⁵) Ebendasselbst.

⁵⁶) Gal.-Komm. S. 816 (806).

⁵⁷) Joh.-Komm. S. 162 A.

... „Sua cruce, morte et resurrectione“, d. h. er ist Sieger in der Knechtsgestalt sowohl als auch in der Gestalt des Erhöhten. Die ausdrückliche Unterscheidung der beiden Stände Christi ist freilich erst sehr spät vollzogen, obwohl sie in solchen Sätzen bereits vorweg genommen ist. Der Sieg Christi ist zum zweiten ein für uns geschehenes Heilswerk. Denn Christus wollte den Sieg, die große Wendung ja nicht für sich, sondern für uns. Von da aus gesehen erscheinen die Gläubigen dann als seine Siegesbeute, das Erlösungswerk als die Aufrichtung seines Friedensreiches, in dem er der König ist. Und es kann nun einfach heißen⁵⁸⁾: „Durch die Auferstehung hat er uns die Gerechtigkeit gebracht.“ Denn diese Gerechtigkeit ist ja so betrachtet nur eine Bestimmtheit des Reiches Christi. Wer Glied am Leibe Christi geworden ist, ist auch gerecht. Gehen wir zur weiteren Orientierung diesen beiden Seiten des Sieges Christi noch im einzelnen nach:

b)

Die Anschauung von den beiden Ständen Christi hat Brenz natürlich aus dem Phil.-Brief entnommen, wie er sie denn auch in seiner *Explicatio Epistolae Pauli ad Philipenses*⁵⁹⁾ zum ersten Mal entwickelt hat. Wichtig ist für Brenz, daß er von vornherein allen Nachdruck auf die maiestas Christi legt. Die maiestas hat Christus niemals verloren, er hat lediglich zeitweise auf ihre Anwendung verzichtet⁶⁰⁾: ... „Venit occultata aut dissimulata maiestate sua, suscepit hominem omnibus miseriis obnoxium, factus est infans, egens afflictus et tandem crucifixus“. ... Er hätte auch das nicht nötig gehabt, zu tun. Daß er es getan hat, war vielmehr sein freier Willensentschluß⁶¹⁾: ... „Quare

⁵⁸⁾ So gelegentlich im Joh.-Komm. und auch im Gal.-Kommentar.

⁵⁹⁾ Ich zitiere nach opp. 7, S. 919 ff. (Phil.-Komm.).

⁶⁰⁾ Phil.-Komm. S. 940.

⁶¹⁾ Ebendasselbst.

non neccesse habuit eam occultare et tam humiliter in hunc mundum suscepta servi forma venire, ac in rerum omnium egestate vitam ducere. Nihilominus tamen inanivit seipsum“. . . . Aber Frage: Ist mit der Inanitio nicht doch die Gottheit aufgegeben⁶²⁾? Antwort⁶³⁾: „Im Gegenteil trotz seines zeitweisen Menschseins bleibt Christus in jedem Augenblick wahrer Gott.“ Aber worin besteht dann die Exinanitio⁶⁴⁾? Antwort: Christus erschien als ein Mensch. Er hätte ja auch erscheinen können als Gott⁶⁵⁾. Er erniedrigte sich sodann innerhalb seines Menschseins zum zweiten Male. Denn er hätte ja von Anbeginn seines Erdenlebens an zumindestens als ein vollkommener Mensch erscheinen können, etwa in der Gestalt nach der Auferstehung. Er brauchte durchaus nicht als ein armer und elender Mensch zu erscheinen⁶⁶⁾. Daß er dabei auf seine göttliche Natur verzichtet hätte, ist ganz undenkbar. Wie könnte das je geschehen! Dann wäre er ja eben nicht mehr der Christus. Auch nicht um eine Verhüllung, *κρυψις*, der göttlichen Eigenschaften kann es sich handeln. Entäußerung ist für Brenz zeitweiliger doppelter Verzicht auf eine mögliche Erscheinungsform Christi, Verzicht auf die Erscheinung in der Form reiner Gottheit und Verzicht auf die Erscheinung in der Form göttlicher Menschheit, m. a. W. Verzicht auf jede maiestas. Der Verzicht darauf ist die exinanitio.

Verzichten wir an dieser Stelle noch darauf, diese Exinanitionslehre Brenz' näher zu erörtern und zu würdigen. Es wird darauf zurückzukommen sein, wenn die Lehre von der Person Christi zu behandeln ist. Der Verzicht auf eine Erscheinung in maiestate, die als solche zwar noch nicht die Erscheinung Gottes selbst wäre, aber, in der Christus als der Gottmensch von vornherein anschaulich gewesen wäre,

⁶²⁾ Phil.-Komm. S. 940.

⁶³⁾ bis ⁶⁶⁾ alles ebendasselbst.

das ist für Brenz im speziellen Sinne des Wortes die *Erinatio*⁶⁷⁾: ... „Sed inanivit in assumpto homine suam maiestatem et voluit eum hominem, quem suscepit esse obnoxium omnibus humanis miseriis et calamitatibus, propter peccatum“. Denn der Tod kann offenbar nur durch den Tod überwunden werden, die Sünde nur dadurch, daß Gott selbst zur Sünde gemacht wird⁶⁸⁾: „Potuisset magnus heros esse, sed abiectus esse voluit. Potuisset omnes alios morti tradere, sed maluit ipse mortem subire, potuisset honestam mortem in militia suscipere, sed maluit turpissimam subire, quia sic placuit patri suo, ut turpitudine mortis expiaret turpitudinem peccati. Erat enim peccatum expiandum, peccatum autem non potest nisi supplicio expiari. Quare necesse fuit, ut filius Dei susciperet miserum hominem, quo esset supplicio obnoxius“... Wir fassen noch einmal zusammen: Christus entäußert sich freiwillig der ihm zugehörigen forma Dei. Er hält es nicht für einen Raub, Gott gleich sein. Er erscheint in Knechtsgestalt. Er geht den untersten Weg des Menschen, bis zum Verbrechertod auf Golgatha. Und er tut es in Ausführung des göttlichen Willens zur Versöhnung. Und er tut es darum, weil offenbar nur so der sündige Mensch mit Gott versöhnt werden kann. Dabei ist mit dem Subjekt der Entäußerung durchweg der Gottmensch gemeint. In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Die ihr angemessene forma Dei wäre die maiestas Christi⁶⁹⁾ *).

*) „Postquam enim unigenitus et aeternus filius Dei assumpsit filium hominis in unitatem personae, ornavit enim omni Deitatis plenitudine corporaliter, ut statim ab initio incarnationis seu conceptionis suae fuerit in forma Dei et habuerit omnem divinam maiestatem. Ac potuisset eam confestim palam ostentare et in universo orbe manifeste usurpare, sed Deus Pater coelestis voluit ut passione et morte sua expiaret peccata humani generis et revocaret hominem ab aeterno interitu“.

⁶⁷⁾ u. ⁶⁸⁾ Phil.-Komm. S. 940.

⁶⁹⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 585.

Darum gehört dann auch das ganze Leben Christi mit zur Entäußerung, weil es den fortgesetzten Verzicht auf die Erscheinung in der maiestas der forma Dei bedeutet. Auch Luther hatte sich die Entäußerung Christi nie als Preisgabe seiner Gottheit gedacht, und ebensowenig wollte er das Menschwerden Gottes so verstehen, als ob damit in Gott selbst eine Wandlung vor sich ginge. Auch nicht nach Phil. 2, 5 ff. sollte das geschlossen werden. Luther bezieht⁷⁰⁾ die Stelle überhaupt nicht auf die Naturen oder das Wesen Christi. Er sieht die Entäußerung vielmehr in der Lebenshaltung „wie Christus sich gebärde habe und zwar während seines ganzen Lebens.“ Sein irdischer Wandel in Demut und in Liebesdiensten ist uns dabei zum Vorbild gegeben*).

Natürlich, das göttliche Wesen besaß Christus unverändert, auch während er sich so gebärdete. Er war in göttlicher Gestalt. Und eben darin besteht die Entäußerung, daß er sich dieser göttlichen Gebärden zeitweise entschlug, sie dem Menschen gegenüber nicht geltend machte, sie bei sich, an sich behielt, und stattdessen als ein Mensch an Gebärde erfunden wurde, in Knechtsgestalt.

Der systematisch weiterführende Begriff für Brenz ist der Begriff der *vocatio Christi*:⁷²⁾ „Jussit enim pater filium suum in expiandis hominum peccatis et liberandis hominibus a morte et inferno suscipere crucem et mortem. Hoc erat mandatum Dei, haec erat *vocatio Christi*“. Oder eine andere Stelle:⁷³⁾ „Haec est *vocatio Christi*: Veni in hunc

*) Übrigens finden wir die ausdrückliche ethische Beziehung der *exinanitio Christi* auch bei Brenz⁷¹⁾: „Si hoc fecit summa maiestas, debemus et nos nobis invicem servire, ut eodem affectu cum Christo praediti maiestate eius fruamur“.

⁷⁰⁾ Vgl. dazu Köstlin, *Theologie II*, S. 368.

⁷¹⁾ Phil.-Komm. S. 941, 943.

⁷²⁾ Jes.-Komm. S. 665.

⁷³⁾ Ebenda S. 632.

mundum, ut assumpta humana natura, servem humanum genus ab aeterno suo interitu ... Cum nondum egressus essem de ventre matris meae, Pater meus coelestis destinavit me ad hoc munus, ut humanum genus a miseria sua liberarem.“ ... Denn dadurch wird die Exinanitio in das munus Christi einbezogen. Und von da aus erst erhält sie dann ihre prinzipielle Würde, die sie an sich, als Werk betrachtet, nicht hat. ⁷⁴⁾ Zwar führte Christus ein ehrenhaftes und frommes Leben, aber das taten viele Patriarchen auch. Christus ertrug unschuldig den Tod, aber das taten viele Propheten auch mit dem gleichen Gehorsam und mit der gleichen Geduld. Erst sein Gehorsam der vocatio gegenüber begründet die Absolutheit seines Werkes.

Damit ist aber auch die exaltatio Christi in das Ganze des Heilsplanes Gottes eingeschlossen. Denn d i e s e r Gehorsam trägt die göttliche Anerkennung, und das bedeutet die exaltatio Christi in summam sublimitatem, bereits in sich:⁷⁵⁾ „... Quare hac obedientia illud est assecutus, ut non tantum ipse in summam exaltaretur sublimitatem, sed etiam omnes posterī, sive illi, qui fuerunt ante, sive post adventum eius in carnem, consequerentur per ipsum aeternam iustitiam et foelicitatem“. ... Ja: um so tiefer die Erniedrigung Christi, um so höher die Erhöhung:⁷⁶⁾ muß es nun geradezu heißen. ... „Primum enim, quia Christus descendit in infimas partes terrae, hoc est, factus omnium abiectissimus et non solum descendit in terram per sepulturam sed etiam in infernum, susceptis doloribus inferni, quo nihil est inferius, idcirco Deus extulit illum non solum supra terram et homines, ac omnia, quae in terra sunt, sed etiam super coelum, super angelos et omnia, quae in coelo sunt“. ...

⁷⁴⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 585.

⁷⁵⁾ Ebenda S. 585, dazu Jes.-Komm. S. 388 f.

⁷⁶⁾ Phil.-Komm. S. 941, Röm.-Br.-Komm. S. 590.

c)

Es ist hier nun vielleicht der Ort zu einer näheren Erörterung der Stellung und Bedeutung der Höllenfahrt Christi bei Brenz. Denn in dem Streit über die Höllenfahrt handelte es sich um die Frage, ob man sie als letztes Stück des Leidensweges Christi verstehen sollte, in der bekannten Steigerung: Kreuzigung, Tod, Höllenfahrt etwa, oder im Anschluß an die berühmte Petrusstelle als erste Wirksamkeit des bereits Erhöhten Christus. Für die Reformation war die Hölle nicht nur der Ort der Qualen und Peinigungen, sondern, und das mindestens ebenso sehr, der schlechthinige Machtbezirk des Satans. Das Interesse an der Höllenfahrt Christi ist also immer auch das Interesse an dem Sieg Christi über die Macht des Satans. Man erklärt sich wohl den Streit am besten von daher: Die Vertreter des Gedankens von der Predigt Jesu in der Unterwelt wollten damit in der Hauptsache den Gedanken des Sieges Christi vertreten. Das ist nun freilich schwierig. Denn die Predigt Jesu in der Hölle würde wohl den Kampf, aber nicht ohne weiteres den Sieg Christi bedeuten. Immerhin wir befinden uns in diesem ganzen Zusammenhang auf jener zweiten Linie der Betrachtungsweise des Werkes Christi, auf der sich, wie wir sahen, das Werk Christi wesentlich darstellt unter dem Gesichtspunkt des Sieges Christi über die den Menschen beherrschenden Mächte der Sünde, des Todes und der Hölle. Brenz hat sie vor allem in seiner früheren Zeit bevorzugt*). ...

*) Erinnern wir uns an einen Satz wie diesen:⁷⁷⁾ ... „Rursus vero secundus Adam, qui est de coelo coelestis, Christus Dominus noster omnes maledictiones in benedictiones vertit. Caro per carnem Christi sanctificata est. Crux et mors benedicta sunt per crucem et mortem Christi. Peccatum expugnatum est peccato Christi. Infernus per

⁷⁷⁾ Joh.-Komm. S. 14 A.

Die Voraussetzung ist dabei die, daß Christus dadurch, daß er sich in der Hölle Blut stürzt, die Hölle überwindet. Der Gottmensch in der Hölle Qual ist der Hölle Überwindung, so gut, wie der Gottmensch in des Todes Rachen, des Todes Überwindung ist. Aber gerade damit ist dann auch schon jene andere Betrachtungsweise angebahnt, die die Höllenfahrt wesentlich versteht unter dem Gesichtspunkt des meritorischen Todes und der Satisfactio Christi. Und es ist auch hier wieder so, daß die eine Betrachtungsweise die andere nicht unbedingt ausschließt, im Gegenteil, beide Gedanken stehen durchaus nebeneinander und verbinden sich gelegentlich miteinander. Im ganzen auf dieser zweiten Linie befinden wir uns mit einem Satz wie diesem:⁷⁹⁾ „Weil Christus in die untersten Örter herniederfuhr, d. h. nicht nur bis ins Grab ging, sondern bis in die Hölle hinein und dort Qualen, wie sie wilder garnicht sein konnten, erduldeten, darum hat ihn Gott erhöht über alles, was im Himmel und auf Erden ist. Die Höllenfahrt ist hier unzweideutig verstanden als letztes und höchstes Stück in dem Leiden Christi:^{80)*)}

Christi introitum piis et credentibus extinctus est“. Noch deutlicher wird das vielleicht aus einer Stelle aus dem gleichen Zusammenhang des Joh.-Kommentars, wo das Wesen und die Bedeutung dieses Sieges Christi zum Ausdruck gebracht werden soll:⁷⁸⁾ „Oportet enim omnia opera Domini gloriosa esse. Gloriosius autem est et potentius, hosti arma relinquere et suis eum armis vincere, quam in crucem prorsus redeire. Porro hanc victoriam, qua Christus vicit maledictiones, peccata, crucem, mortem, Sathanam et infernum non sibi propriam retinet sed communicat eam credentibus, qui ipsius et fratres et cohaeredes sunt, atque adeo plenus est omnibus benedictionibus, ut eas effundat in omnes credentes“.

*) „Descendam quidem in infernum, sentiam dolores inferni et plane periissee videbor, non tamen derelinques me in doloribus inferni nec in perditione me auxilio tuo destitues“.

⁷⁸⁾ Ebenda selbst.

⁷⁹⁾ Phil.-Komm. S. 941, Röm.-Br.-Komm. S. 590.

⁸⁰⁾ opp. 4, Romilien, S. 52.

Brenz hat dies Verständnis ausdrücklich als das durch den Glaubensartikel gebotene aufgefaßt⁸¹⁾.

Machen wir uns nun erst den Streit selber noch etwas deutlicher: Der Hamburger Superintendent Johannes Nepin († 1553) hatte in seiner Erklärung des 16. Psalms den descensus Christi ad inferos im Anschluß an Luther und Calvin in Beziehung zur Satisfaktion gesetzt: Die Höllensfahrt ist ein Bestandteil der satisfaktorischen Leistung Christi. Während der Leib Christi sich im Grabe befindet, fährt die Seele zur Hölle hinab und erleidet dort die letzte und schwerste Strafe für uns. Als dieser Kommentar 1544 gedruckt erschien⁸²⁾, erregte er bald in der näheren und ferneren Umgebung einen heftigen Streit. Die gegnerische Ansicht wurde in der Hauptsache, wenn auch vorsichtig und unentschieden genug durch Melanchthon vertreten. Dieser hatte bereits 1531 gelegentlich bemerkt, daß es das Wahrscheinlichste sei, daß Christus in der Hölle das Evangelium gepredigt habe, und zwar denen, die nach seiner Auferstehung aus ihren Gräbern stiegen und schon zu ihren Lebzeiten eine Ahnung vom Reiche Gottes gehabt hätten⁸³⁾. Er konnte sich dabei späterhin scheinbar auf Luther berufen, der seit seiner Torgauer Predigt vom Jahre 1533 mehr und mehr geneigt schien, die Höllensfahrt im Anschluß an den „wunderlichen Text“ von 1. Pet. 3, 19 und 4, 6 zu verstehen, ja, der nach Melanchthons Bericht⁸⁴⁾ im Jahre 1542 sogar bereit war, den Gedanken Melanchthons: bei der Hadespredigt Jesu im 1. Petrusbrief an eine Erlösung der edelsten Seiden zu denken, aufzugreifen. „Luthers letztes Wort über die Sache war ein „non liquet“, das freilich das festhielt, daß nur die Seele bei dem descensus beteiligt gewesen sei: quid anima fecerit in inferno,

⁸¹⁾ Ebendasselbst.

⁸²⁾ Dr. Joh. Nepini Commentarius in Psalmum XVI, Francof. 1544 in 8°.

⁸³⁾ C. R. 2, 490.

⁸⁴⁾ C. R. 5, 58.

multi multa disputant, an spoliaverit inferos et liberaverit suos, qui ante ipsum in sinum Abrahae congregati fuerant, nihil attinet quaerere et simari curiosius“, so faßt Loofs⁸⁵⁾ sein Urteil über Luthers Stellung zur Sache zusammen und das ist im ganzen richtig, wenigstens formal richtig. Die genuin lutherische Anschauung ist dabei stets die, daß Christus durch die Höllenfahrt die Strafe der Hölle, die uns gebührt hätte, auf sich genommen hat und eben dadurch die Hölle überwand:⁸⁶⁾ „Christus sicut cum summo dolore mortuus est, ita videtur et dolores post mortem in inferno sustinuisse, ut nobis omnia superaret“. Wäre Christus nicht für uns und an unserer Statt in der Hölle gewesen, dann stände dieses Teil unserer Strafe eben noch aus. Es gehört also mit zur Vollendung seines satisfaktorischen Wirkens, daß er auch die Hölle für uns getragen hat.

Den weiterführenden sachlichen Gesichtspunkt gewinnen wir, wenn wir nun fragen nach den Motiven des äpischen Streites. Die Gegner Äpins beanstandeten vor allem, daß bei Äpins Ansicht das Wort des Erlösers: „es ist vollbracht“ (consummatum est) seine Bedeutung verliere. Wie verhält es sich mit diesem Vorwurf? In der Tat ist die Höllenfahrt nach Luthers Gedanken ein nach dem Tode geschehenes Leiden Christi. Bei Osiander ist die zeitliche Reihenfolge: Kreuzigung, Tod, Höllenfahrt geradezu bewußt zum Ausdruck gebracht⁸⁷⁾: „Der Herr Christus ist für uns gekreuzigt und für uns eines schändlichen tods gestorben und fährt für uns gen helle, die weil wir es verschuldet hatten, und leidet von unsertwegen.“ Ist das nun nicht eine Verkürzung des consummatum est am Kreuze? Calvins Ansicht in der Frage der Höllenfahrt wollte dieser Gefahr aus dem Wege gehen. Den

⁸⁵⁾ Loofs DG a. a. O. S. 780, daselbst weitere Belege.

⁸⁶⁾ Girsch, Osiander a. a. O. S. 83.

⁸⁷⁾ Ebendasselbst.

descensus ad inferos verstand er als die tiefste Stufe der Erniedrigung des Leidensgehorsams Christi, als das in dem Sterben Christi zusammengedrängt sich ereignende Tragen der Höllequalen. Demgemäß faßt er dann den descensus im Apostolikum als die Zusammenfassung der drei vorhergehenden Punkte. Diese exegetisch allerdings unhaltbare Interpretation hat jedenfalls das für sich, daß hier die Würde des Todes Christi am Kreuz in ihrer überragenden einzigartigen Bedeutung gewahrt bleibt. Es ist bezeichnend genug, daß Brenz dieser Auffassung, wenn auch anders bedingt und mit anderem Sinn sachlich ziemlich nahekommt: ... So heißt es im Römerbrief-Kommentar einmal⁸⁸⁾: *Nam Christus secum in crucem sustulit afflictiones, mortem, et horrores inferni, quae, ut arguunt, peccatum esse gravissimum, ita etiam sunt peccati supplicia. Haec cum Christus suscepit innocens, expiavit peccatum, et abolevit peccata corpus, hoc est, rem ipsam, seu potentiam, et efficaciam peccati*. ... Zu einer ausdrücklichen Spiritualisierung der Höllefahrtsanschauung wurde Brenz späterhin durch die Ubiquitätslehre gedrängt. Denn sie bedeutete ja ebenso sehr die Illokalität des Himmels, wie die der Hölle:⁸⁹⁾ So wenig nämlich der Himmel ein bestimmter Ort sei, sagt er in *De Maiestate Christi*⁹⁰⁾, so wenig dürfe dies von der Hölle gesagt werden: ... „*Nam cum sermo est de rebus spiritualibus et coelestibus, haec vocabula, Supra et intra, usurpantur quidem ex humana consuetudine, non definiuntur autem locis, sed dignitate, indignitate, maiestate, abiectioe, gaudio, honore, laetitia, iustitia et aliis id genus*“. Darum⁹¹⁾: „*Cura ut habeas Deum propitium propter Christum, et sive vivas sive moriaris, eris in coelesti gloria et in foelicitate: si autem habueris Deum iratum, eris inferno,*

⁸⁸⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 590.

⁸⁹⁾ *De Maiestate* S. 159 ff., f. dazu § 6, Anm. 1.

⁹⁰⁾ Ebenda S. 162.

⁹¹⁾ Ebenda S. 163.

etiamsi fueris in medio filiorum Dei, et in altissimo vel terrae vel corporalis coeli loco“. ... Zur Frage einer letzten Beurteilung der Stellungnahme Brenz' in dieser Sache vergegenwärtigen wir uns noch kurz die Antwort Osianders auf die an ihn gerichtete Frage über diesen Gegenstand⁹²): „Quaesitum est a me, utrum descensus Christi pertineat ad satisfactionem pro nobis, an vero ad triumphum eius tantum de inimicis. Respondeo breviter, descensum Christi ad inferos pertinuisse tam ad satisfactionem pro nobis, quam ad triumphum de hostibus, sicut et mors eius in cruce non ad alterum tantum, sed ad utrumque pertinuit. Mortuus est enim propter peccata nostra secundum scripturas 1. Cor. 15., triumphavit autem de principatibus et potestatibus affigens chirographum, quod erat contra nos, cruci. Ita descendendo ad inferos satisfecit pro nobis, qui infernum merueramus iuxta Ps. 17, dolores inferni circumdederunt me, et Act. 2, non derelinques animam meam in inferno. Triumphavit autem etiam de inferis, iuxta Oseam prophetam, qui dicit: o mors, ero mors tua, morsus tuus, inferne.“ Diese Antwort Osianders gibt in charakteristischer Weise das ursprünglich reformatorische Interesse an der Höllenfahrt Christi wieder. Zusammenfassend ließe sich dementsprechend die Anschauung Brenz' so formulieren: Einmal: die Höllenfahrt ist die Vollendung des Strafleidens Christi. Christus hat die uns zukommende Qual der Hölle an unserer Statt getragen. Zum andern hat er die Hölle eben damit überwunden. Christus ist durch Tod und Auferstehung der Sieger geworden über Sünde, Tod und Hölle. Die Höllenfahrt ist also ein Teil des Heilswerkes Christi, gleichgültig ob sie je nach dem Ausgangspunkt der Betrachtungsweise, mehr unter dem Gesichtspunkt seines Sieges oder unter dem seines satisfaktorischen Wirkens gesehen wird.

⁹²) Ich zitiere nach Frank, Theologie der FC. IV. Bd. S. 447.

d)

Treten wir von hier aus noch einmal zurück in den Zusammenhang der Gedanken über den Sieg Christi. Wir haben zu Beginn dieser ganzen Entwicklung festgestellt, daß der Sieg Christi notwendig in die zwei Seiten zerfällt: Er ist einmal ein innertrinitarischer Vorgang: Der Gehorsam des eingeborenen Sohnes seiner ewigen *vocatio* gegenüber trägt seine göttliche Anerkennung schon in sich, der entäußerte ist identisch mit dem erhöhten Christus. Ja nur von der *exaltatio* aus ist die *exinanitio* voll zu begreifen. Wir stehen mit diesen Erwägungen an einem Mittelpunkt der Lehre: Das Verständnis des Werkes Christi unter dem Aspekt der beiden Stände Christi. Das besondere Interesse, das hier vorliegt, haben wir bereits mit dem Begriff des *munus Christi*⁹³⁾ angedeutet*):

*) „*Veni in hunc mundum, ut assumpta humana natura, servem humanum genus ab aeterno suo interitu. Cum nondum egressus essem de ventre matris meae, Pater meus coelestis destinavit me ad hoc muneris, ut humanum genus a miseria sua liberarem*“. Das „für uns“ ist ja der Sinn des Erlöserwerkes Christi. Wir sind durch ihn befreit von der Macht der Sünde und des Teufels und sind nun seine Siegesbeute geworden⁹⁴⁾: „*Sed quid vicissim rependit pater filio suo, quod tam obedienter et innocenter effuderit in mortem animam suam, ut etiam pro transgressoribus et crucifixoribus suis intercesserit? ... Dabo ei pro spoliis magnam multitudinem et fortes erunt ei praeda. Etsi haec intelligi possunt de victoria, quam filius Dei ex Satana reportavit et qua dirripuit in praedam omnem Satanae potentiam ... tamen praecipue hic loqui videtur de multitudine Ecclesiae ex omnibus gentibus et regnis collectae: quae et ipsa est pars praedae, quam filius Dei e Satana abstulit. ... Hoc certe est magnam multitudinem pro spoliis et fortes in praedam accipere. Coeptum autem est impleri, cum Apostoli circumtulērunt praedicatione sua Evangelion Christi.. Quod autem tunc impleri coepit, hoc subinde perficitur usque ad novissimum huius seculi diem, quo Ecclesia, ex omnibus malis*

⁹³⁾ Jes.-Komm. S. 612.

⁹⁴⁾ Ebenda S. 684.

Unter drei in sich zusammenhängenden Gesichtspunkten wird das durch den Sieg Christi errungene Reich dargestellt: Einmal der ganze Herrschaftsbezirk des Satans ist dem Überwinder unterworfen. Nicht nur die Kirche. Die Kirche selbst ist ein Teil dieser Herrschaft Christi. Das ist der universale Gesichtspunkt des Versöhnungswerkes Christi. Zum andern, die Kirche ist im speziellen Sinne des Wortes das Reich Christi. Durch die Predigt des Wortes begründet, wächst sie zu immer größerer Macht und Herrlichkeit. Aber es ist endlich dieses Reich doch nicht der letzte Begriff. Der Zielgedanke ist die ewige Vollendung, die perpetua foelicitas im Himmel. Versuchen wir von da aus den Begriff des regnum Christi noch etwas näher zu bestimmen⁹⁵*):

Konstituierend für das Reich Christi ist der Glaube an das Evangelium. Zwar ist der Sieg Christi universal **): ... und der Machtbezirk Christi hat wahrhaftig keine Grenzen⁹⁷***):

liberata, accipiet, omnibus adversariis eius tam corporalibus quam spiritualibus in aeternum barathrum coniectis, haereditatem coelestis regni et fructum una cum Christo servatore suo perpetua foelicitate“.

*) Cum enim Paulus disputavit in Synagoga de regno Dei, nimirum necesse habuit ostendere primum, quod regnum Messiae a prophetis praedicatum, non intelligendum sit de regno corporali, sed Spirituali, quoquis dominetur non in civitates et villas sed in afflictiones, maledictiones, peccata, mortem, infernum denique in ipsum Satanam. Hae enim sunt civitates, hae sunt villae, quos occupaturus est Messias et per Messiam omnes, qui credunt iu ipsum. Dicunt enim prophetae, regnum Christi perpetuum fore: at nullum corporale regnum perpetuum est“.

**) „Vincet morte sua Satanam, peccatum, mortem et infernum, qui sunt saevissimi tyranni et mediantur perpetuam internecionem totius humani generis⁹⁶“.

***) Christus thesaurus totius orbis est. Christus passus est pro

⁹⁵) Romilien. S. 361.

⁹⁶) Jes.-Komm. S. 388.

⁹⁷) opp. 4, Jer.-Ann. S. 908.

Aber es gehören ihm nur die an, die seiner Stimme gehorchen und glauben. In diesem Augenblick wird der Prädestinationsgedanke lebendig, hier hat er sofort aktuelle Bedeutung⁹⁹):*)

Nicht die Klugen, Heiligen und Mächtigen dieser Welt sind die Glieder in seinem Reiche, sondern die von Gott in seinem barmherzigen Ratschluß Erwählten, d. h., die an Christus Glaubenden. Denn das Reich Christi ist ein geistliches Reich, ein Reich nicht von dieser Welt. Es ist das Reich der im Akt des Glaubens ergriffenen Verkündigung des Evangeliums. Ja es kann nun sogar heißen¹⁰⁰): Das Evangelium ist das Reich Christi. In dem Sinne nämlich „als es die Möglichkeit Gottes zur Rettung aller Gläubigen ist“. Umgekehrt kann nun auch die Kirche einfach als Reich Christi bezeichnet werden. Denn die Kirche ist ja der Ort der Vergegenwärtigung dieser göttlichen Möglichkeit¹⁰¹):**)

Christus ist der König dieses Reiches, und zwar nicht in dem Sinne äußerlich irdischer Weise, aber sicherlich auch nicht so, daß er in ferner Jenseitigkeit müßig im Himmel

nobis a Mundi origine: scilicet ratione efficaciae“. „Deinde vulgabit Evangelion suum in orbem terrae per Apostolos et abolebit omnem contrariam potestatem non carnalibus armis, sed spiritu oris sui: ut quotquot Evangelio credunt, evadant omnes afflictiones omens adversitates, denique mortem ispani et infernum⁹⁸)“.

*) „Christus enim est liber votae electionis, praedestinationis et misericordiae Dei. Quicumque igitur se in Christo invenit, is etiam invenit se scriptum in libro electionis Dei“.

**) „Quare recte dicitur lux Solis et Lunae pufefieri et obscurari prae magna claritate eius lucis, quae effulget praedicatione Evangelii in Ecclesia seu regno Christi“.

⁹⁸) Jes.-Komm. S. 388.

⁹⁹) Homilien, S. 361.

¹⁰⁰) Ebenda S. 472.

¹⁰¹) Jes.-Komm. S. 339.

thronte, sondern durchaus gegenwärtig handelnd, rechtefertigend und richtend¹⁰²⁾*):

Man spürt es deutlich, daß man sich hier an der Grenze der Lehre von der objektiven Darbietung des Heilswerkes in Christus befindet. Der Begriff *regnum Christi* und ebenso der Begriff *rex Christus* sind Grenzbegriffe: Der König als Herrscher in seinem Reich, die Wirksamkeit des Erhöhten, das steht hart auf der Scheide der Lehre von der objektiven Darbietung zu der von der subjektiven Aneignung. Wir brechen darum hier zunächst ab, und fassen das bisherige Ergebnis zusammen: Gemäß seiner himmlischen *vocatio* vollendet Christus sein Werk als Hoherpriester und als König. Er, der am Kreuze die Sünde der ganzen Welt trägt, ist zugleich auch der Sieger über Sünde, Tod und Hölle.

5.

Eine ausgeführte Lehre vom dreifachen Amt Christi in dem formalen Sinne des Begriffes des *munus triplex* hat Brenz noch nicht gekannt. E. Girsch hat sie inzwischen in

*) „Sed talis est, qui sentiens, omnia nostra oper esse peccata, conatus nostros ad parandum iustitiam ac salutem esse vanissimos, remittet nobis primum omnia peccata et reputat nos iustos, si tantum in ipsum credamus, quod per eum habeamus remissionem peccatorum nostrorum. Deinde donat nobis Spiritum sanctum, cuius potentia possumus et veterem Adam opprimere et opera novi Adam perficere. Breviter talis est Christus, qui non solum sit tantum exemplum, spectator et index vitae nostrae extra nos, sed etiam ipsa potentia credendi et operandi, sanctificatio, iustitia et redemptio intra nos“... Er verwaltet das Amt des iudicium und der iustitia¹⁰³⁾: ... „Solus autem Christus is est, qui talem facit iustitiam et iudicium, hoc est, qui impetrat, ut propter ipsum reputemur coram Deo iusti per fidem. et ut Satan vincatur et condemnetur“.

¹⁰²⁾ Homilien, S. 183.

¹⁰³⁾ Jes.-Komm. S. 251.

einem Nachtrage zu Osianders Theologie¹⁰⁴⁾ zuerst bei Osiander nachgewiesen. Es handelt sich in dem *munus triplex* um die Dreibeziehung der Salbung Christi. Sie findet sich gelegentlich schon in vorreformatorischer Zeit, so im *Corpus iuris canonici*¹⁰⁵⁾. Im allgemeinen aber ist, wenigstens in der Zeit kurz vor der Reformation die Zweibeziehung der Salbung das Gewöhnliche. Natürlich hat die Beziehung des Amtes Christi auf die NT Salbung zum Priester, König und Propheten die Lehre vom *munus triplex* nicht erst gebildet. Ihre Wurzeln liegen vielmehr im Neuen Testament selbst. Wohl aber hat sie sie mächtig gefördert. Bei Augustin ist das ganz deutlich. Bei ihm findet sich zwar die Dreibeziehung der Salbung noch nicht, und die exegetische Tatsache, daß auch der Prophet gesalbt wird, konnte diese Dreibeziehung auch nicht bewirken. Immerhin steht hier schon neben dem Amt des Priesters und des Königs das des magister, das Augustin oft und gern hervorhebt. „Für Luthers Stellung ist die Freiheit eines Christenmenschen bezeichnend; er kann die Stellung Christi zu seiner Christenheit erschöpfend darstellen unter der Doppelbeziehung des Hohenpriesters und Königs, und er weiß doch¹⁰⁶⁾: „Christus umb keyns andern ampts willen, den zu predigen das wort gottis, kummen ist“. Hier ist durch die Betonung der Verkündigung das magisterium Christi dem Prophetischen sehr stark angenähert und dem Priestertum und Königtum übergeordnet¹⁰⁷⁾.“ Bei Brenz spielt nun die Beziehung des Amtes Christi zum gesalbten Amt des NT keine Rolle. Er gebraucht nicht einmal die bekannte Zweibeziehung. An theologischen Feinheiten lag ihm zu wenig. Er will Luthers

¹⁰⁴⁾ E. Girsch, Osianders Schirmschrift zum Nürnberger Reichstage, 3tschr. f. KG XLIII. Bd. NF IV 1924.

¹⁰⁵⁾ Ebendasselbst.

¹⁰⁶⁾ u. ¹⁰⁷⁾ Ebendasselbst.

Evangelium auslegen und dabei trifft er notwendig auf die Begriffe Christus summus sacerdos und Christus rex. Er kann die Stellung und Bedeutung Christi erschöpfend unter diesen beiden Gesichtspunkten darstellen. Er kann aber ebenso das ganze Werk Christi gelegentlich unter dem Gedanken der *testificatio Christi* stellen¹⁰⁸⁾ *):

*) „Et quia tanta est severitas irae Dei adversus peccatum, quemadmodum Lex et supplicia iudicant, ut non facile credatur. Deo promittenti remissionem irae suae et gratuitam condonationem peccati, idcirco producit in testem unigenitum filium suum, Jesum Christum, ut secundum huius dicta de voluntate Dei iudicemus. Quare filius Dei testificatus est hanc elementem et misericordem Dei voluntatem erga nos, non solum Evangelio suo, verumetiam sanguine et morte sua“, ... aber ebenfogut das Amt Christi als das eines dux verbi und eines praeceptor et imperator Evangelicus beschreiben¹⁰⁹⁾: ... „Sicut enim Christus positus est a Deo patre in testem voluntatis suae erga humanum genus, ita etiam positus est in ducem verbi et principem doctrinae, ut inter omnes Prophetas et Apostolos, Doctores et concionatores, Christus sit supremum caput et antesignamus, ex quo alii doctrinam suam petant et ad cuius doctrinam sese referant“. „Tertium est Mezach, quod significat praeceptorem seu Imperatorem, videlicet, non simplicem quendam doctorem, cuius doctrinam sive agnoscas, sive reicias. iuxta referat, sed talem, cuius praecepta seu imperata capessas necesse est et quem non Moses tantum sed etiam pater ipse coelestis manifesta voce audiendum mandavit et in Imperatorem consecravit¹¹⁰⁾“. In höchst charakteristischer Weise kommt der prophetische Charakter der christlichen Religion bei Brenz zur Geltung, wenn ihm alles auf die Vollmacht Christi zur Verkündigung des Evangeliums ankommt¹¹¹⁾: „Moses dicit: Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus, Ipsum Audies. Pater coelestis dicit: Hic est filius meus dilectus, quo mihi complacitum est. Hunc Audite“. Ausdrücklich wird Christus in seiner Bedeutung von Moses unterschieden. Christus ist kein „novus legislator“, sondern der „Imperator Evangelicus, qui adnuntiat gratiam et favorem Dei, et cuius iussa afferunt credenti aeternam iustitiam et vitam¹¹²⁾“. Ausdrücklich als Amt Christi

¹⁰⁸⁾ Jes.-Komm. S. 705.

¹⁰⁹⁾ Ebenda S. 706.

¹¹⁰⁾ u. ¹¹¹⁾ Ebenda selbst

¹¹²⁾ Jes.-Komm. S. 613 ff.

Wir haben bereits erwähnt, daß er das regnum Christi gelegentlich einfach als Evangelion bezeichnen konnte und zwar als das Evangelium von der Vergebung der Sünden¹¹⁶⁾: „Dicitur enim Evangelion regnum Dei, quia est potentia Dei ad salutem omni credenti. Exposuit igitur Paulus et testificatus est Judaeis Evangelion de Jesu Christo, nimirum, quod nullus iustificetur ex operibus legis, sed quia omnes homines sunt peccatores, non solum in manifeste malis . . . necessario consequitur non esse aliam iustitiam hominum, quam remissionem iniustitiae eorum propter Christum per fidem.“ Das ist keine neuaufgekommene Lehre, sondern die vera religio Christiana, die schon die Patriarchen hatten¹¹⁷⁾. Darum kann es nun in Anknüpfung an den Paulusatz: Evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti, auch heißen¹¹⁸⁾: „Evangelion Christi donat nobis Christum. Quo donato et accepto, habemus Deum propitium, remissa sunt peccata, adoptati sumus in filios et

ist die Verkündigung des Evangeliums verstanden, wenn es heißt¹¹³⁾: „Primum cum dicit: Os meum, significat, Deum patrem non mandasse sibi in hac terra administrationem mundani regni, quod gubernatur externis et corporalibus armis, sed mandasse officium concionandi, quod administratur ore seu sermone, . . . Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt. Dazu ist Christus in die Welt gekommen, „ut testimonium feram veritati: hoc est, ut doceam verum Evangelion“¹¹⁴⁾. Ja, sein ganzes Werk kann von da aus unter dem Gesichtspunkt der glorificatio und testificatio Gottes gestellt werden¹¹⁵⁾: . . . „Filius gloriam Dei patris sui Evangelio suo ita illustravit, ut in Ecclesia nihil vulgatius, nihil etiam certius sit, quam Dominum Deum esse clementem nostrum Patrem et omnipotentem servatorem, qui nobis creditibus daturus sit aeternam iustitiam et foelicitatem propter Jesum Christum filium suum“ . . . Diese Gedanken standen für Brenz fest.

¹¹³⁾ Ebenda S. 613.

¹¹⁴⁾ und ¹¹⁵⁾ Ebendasselbst.

¹¹⁶⁾ Homilien, S. 472.

¹¹⁷⁾ Vgl. § 4, Anm. 25.

¹¹⁸⁾ Stellen im Gal.-Komm.

haeredes Dei, patet nobis coelum et servamur in morte ad accipiendam coelestem haereditatem. Cummunio autem Evangelii est communio omnium horum bonorum.“ Man braucht sich ja nur den Gesamtaufriß der christlichen Religion zu verdeutlichen¹¹⁹⁾: „Deinde Christus ita reformavit omnia in hoc mundo, non quod suscepit se mutaturum externum huius seculi statum. Donec enim hoc seculum steterit, homines habebunt peccatum in carne, affligentur et morientur, sed ita reformavit, ut vulgaverit Evangelion suum in universum orbem terrarum, ut quicumque crediderit per Evangelion in ipsum et non versatu fuerit secundum carnem, reputetur coram deo iustus, etiamsi habet adhuc peccatum in carne et non pereat, etiamsi affligatur et moriatur“. . . . Eine systematische Verknüpfung aller dieser Gedanken zum prophetischen Amt Christi, das als solches dann neben den beiden übrigen Ämtern stände, hat Brenz nicht vollzogen, wenngleich die Gedanken von Christus als dem „dux verbi“, als dem „praeceptor und Imperator Evangelicus“ in ihrem sachlichen Gehalt das prophetische Amt natürlich ausmachen. In dem Sinne ist seine Lehre unfertig. Aber vielleicht wird man gerade diese Unfertigkeit entscheidend gelten lassen müssen. Sollte sich darin nicht die Möglichkeit auf tun, das priesterliche und das königliche Amt dem prophetischen unterzuordnen? Das Königs- und Priesteramt Christi würden dann das tatsächliche Material der Verkündigung des „imperator Evangelicus“ bilden. Das ist ja seine Verkündigung, daß er für uns gestorben ist um unserer Sünde willen und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen¹²⁰⁾. — Genau auf dieser Linie liegt aber auch das, was Luther in seiner Freiheit eines Christenmenschen unter dem Werk Christi versteht. —

¹¹⁹⁾ Somilier zu Joh. 365 Evangelii, quod inscribites, secundum soamum ect. — Halae Suevorum, Petrus Freutin 1548.

¹²⁰⁾ Joh.-Komm. S. 336 A.

§ 6. Die Lehre von der Person Christi.

1. Die Stellung dieser Lehre im Zusammenhang des Ganzen und allgemeine Vorbemerkungen.
2. Gedankengang der ersten Hauptschrift zur Christologie. Ihr Verhältnis zu den beiden übrigen Schriften.
3. Das zentrale Anliegen der Christologie:
 - a) Das religiös-ethische Interesse, die omnipotentia Christi,
 - b) das soteriologische Interesse, die omnipraesentia Christi.
4. Die maiestas Christi: de incarnatione, de ascensu, de sessione ad dextram.
5. Der Gottmensch, die Doppelnatur Christi.

1.

Nach der Behandlung der Lehre von der objektiven Darbietung des Heilswerkes in Christus, ständen wir methodisch vor der Frage nach der Übergabe und Mitteilung dieses Heilswerkes an den Menschen, und das heißt bei Brenz vor der Frage nach dem Wirken des Erhöhten. Ehe wir aber dazu kommen, müssen wir uns sowohl zur rückwärtigen Erklärung und Begründung dessen, was wir bisher vernahmen, als auch nach vorwärts hin zum weiteren Verständnis der Sache des näheren die Lehre von der Person Christi vergegenwärtigen. Daß das im Verlaufe der Gesamtdarstellung an dieser Stelle geschieht, ist kein Zufall. Es entspricht vielmehr durchaus ihrem eigenen Ansatz. Brenz hat nämlich die Lehre von der Person Christi — wir sahen das schon — zuerst entwickelt im Zusammenhang der Abendmahlslehre. Nicht Freude am Metaphysischen, sondern harte Notwendigkeit und Absicht spricht aus seinen christologi-

schen Erörterungen. Er sieht sehr wohl die Grenze der menschlichen Begriffe gerade an dieser Stelle. Er macht kein Hehl daraus, daß ihm der Begriff der Ubiquität z. B. unangelegen ist¹⁾. Von den Gegnern stammend, führe er einen falschen Nebensinn mit sich, den die Zwinglianer ihm unterschieben wollen. Er muß überall erst ringen, um die rechte Interpretation der Begriffe. Sie sind in sich alle mehrdeutig. Aber wir haben keine andern als menschliche, unvollkommene Worte zur Verfügung²⁾: „Solemus quidem attribuere Deo; quas in hoc seculo inter nos animadvertimus excellentias: sed ipse omnes illas nostras excellentias longe superat“. Dabei bleibt es. Wir kennen auch von Luther solche gelegentlichen Stoßseufzer über die Grenzen der Worte und Begriffe, wenn er von Christus reden will. Schwache Hinweise auch unsere stärksten Worte! Sie enthalten nicht die Sache, wie das Wort Gottes etwa die Sache enthält, sie können nur zeugen von der Sache, sind bestenfalls indirekt identisch mit ihr. Wir werden darum bei Brenz sinngemäß zuerst fragen müssen nach dem besonderen Interesse seiner Christologie, ehe wir von da aus zu dem Zentrum seiner Lehre vordringen wollen. Der Einfachheit halber beginnen wir auch hier mit der Inhaltsangabe einer *S a u p t s c h r i f t* zur Christologie und zwar der ersten: *De Personali Unione Duarum Naturarum in Jesu Christo*³⁾.

1) Ich zitiere: *De Personali Unione etc.*, Tübingae apud vidvam Ulrici Morhadi 1551 (abgek.: *De Pers.Un.*) In demselben Buch findet sich die *Recognitio Propheticae et Apostolicae doctrinae Tubingae 1564* (abgek.: *Recognitio*) *De maiestate Domini nostri Jesu Christi etc.*, Francoforti apud Petrum Brubachium 1563, mense Martio (abgek.: *de maiestate*). Zu dieser besonderen Stelle *Recognitio* S. 36.

2) Ebenda S. 61.

3) Über die Schrift vgl. das in § 1 Gesagte.

2.

Die Schrift will in ihrer Absicht eine Begründung der lutherischen Abendmahlslehre sein. . . . Sie beginnt entsprechend mit einem Bekenntnis, wenn es heißt⁴⁾: „Nos enim servamus τὸ ἑντόν (quod literam vocant) verborum Christi: et credimus, quod Christus his suis verbis porrexit discipulis panem et vinum, porrexit etiam eis verum corpus suum edendum et verum sanguinem eis bibendum, non tantum cogitatione animi, aut efficacia, sed etiam vere, realiter, ac substantialiter, etsi nec transsubstantialiter (ut Papistae somniant) nec, localiter (sicut nonnulli nos sentire calumniantur) praesentia. Alii autem sentiunt, corpus et sanguinem Christi accipi quidem in coena, sub figura et per fidem, ipsa vero non esse in coena realiter et substantialiter praesentia, sed esse tantum his temporibus in coelo“. . . . Unter gleichzeitiger Abwehr gegen links und rechts, wird die aus der Abendmahlslehre her bekannte Mittelstellung auch hier sofort wieder bezogen, indem auch hier zwischen der Transsubstantiation auf der einen und der spiritualistischen Verflüchtigung der Realität Christi im Abendmahl auf der anderen Seite ein Drittes behauptet wird, auf das alles ankommen soll. Im besonderen handelt es sich nun jetzt für Brenz um einen Angriff von links her. Unter dem Bild der Sonne und ihrer Strahlen meinte man von Zwinglischer Seite aus die Realität Christi im Abendmahl näher bestimmen zu können⁵⁾: Christus, der Mensch, sei im Himmel, seine göttliche Wirksamkeit erstrecke sich freilich allüberall. Unter den vielen Argumenten, die die Gegner vorbringen, gruppieren sich drei Haupteinwände⁶⁾: Sie sagen: 1. „unsere Meinung widerstreite der Natur des menschlichen Körpers, der nicht gleichzeitig im Himmel und im Abend-

⁴⁾ De Pers.Un. S. 1 (A 4a).

⁵⁾ Ebendasselbst.

⁶⁾ S. 1 (A 4b).

mahl und überall da, wo das Abendmahl gefeiert würde, sein könnte. 2. Unsere Meinung widerstreite den entsprechenden Sätzen des Glaubensartikels: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes des Vaters. 3. Endlich könne und dürfe es nicht sein, daß ein Unwürdiger den Leib und Blut Christi genieße etc.“ Die Beweise der Gegner waren entsprechend für den ersten Punkt in der Hauptsache rationale, für den zweiten „cumulant omnia dicta scripturae, ac veterum Patrum, quae testantur Christum esse in coelo⁷⁾“, für den dritten in der Hauptsache religiös-ethische. Und in der Erwägung, Erörterung und Widerlegung dieser drei Hauptgruppen der gegnerischen Einwände besteht der eigentliche Inhalt der Schrift. 1. Schon der erste Punkt führt mitten hinein in die Hauptprobleme der Christologie. Die Gegner berufen sich bei ihrem Einwand auf den Satz Augustins, daß die Gottheit Christi die Wahrheit des Leibes Christi nicht hinwegnahme und folgern daher⁸⁾: „In Christus seien zwar die beiden Naturen vereinigt, die göttliche und die menschliche, beide aber unbeschadet ihrer charakteristischen Eigenschaften.“ Was nun das Rationale anbelangt in dem Einwand der Gegner, so ist zu sagen, daß der Macht Gottes keine Grenzen gesetzt sein dürfen. Christus ist auf Grund seines freien göttlichen Willens, nicht einer metaphysischen Notwendigkeit in das Fleisch, d. h. in den Raum und in die Zeit eingegangen. Nicht um eine lokale Bestimmtheit und Umgrenztheit Christi kann es sich also bei dem Satz: Dies ist mein Leib, handeln, sondern um eine göttliche Gegenwärtigkeit und Wirklichkeit⁹⁾*):

*) „Iniuste igitur accusamur, quod in dispensanda coena dominica, vel detrahimus corpus Christi de coelo et includamus ipsum in panem localiter, vel faciamus Christum *τον και πολυ τοπον* (hoc est multicorporeum et multilocalem“.

⁷⁾ Ebendaselbst.

⁸⁾ S. 2 (B 1a).

⁹⁾ Ebendaselbst.

Wichtiger ist schon die Verknüpfung dieses Einwandes der Gegner mit dem aus Augustin belegten Kanon: die Union der beiden Naturen in Christus bedeute nicht die Aufhebung ihrer jeweiligen spezifischen Eigenschaften. In ausführlicher Breite geht Brenz hier zu Werke: Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß er die Welt erlöste¹⁰⁾: Das ist die Inkarnation Christi. Der Begriff besagt, daß bei aller Aufrechterhaltung der unendlichen Verschiedenheit zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit (*altera enim est ab aeterno, et rerum omnium creatrix, altera autem creata: et altera est spiritus, altera autem corporea*)¹¹⁾, beide Naturen oder Substanzen in Christus verbunden oder vereinigt sind. Auf die Trinität angewandt: nicht die erste Person, Gott-Vater, auch nicht die dritte Person, Gott-Geist, sondern die zweite: Gott-Sohn, hat die *humanitas* mit sich vereinigt und zwar in der aller innigsten und exklusivsten Vereinigung, die sich denken läßt¹²⁾ *):

An der Hand bestimmter Väterzitate wird diese Interpretation verteidigt und vertieft, bis zu dem Satz hin¹³⁾: „Genau wie der Gottes Sohn von Ewigkeit her mit unendlicher Machtfülle ausgestattet, ist nun der Menschen Sohn, nach seiner Aufnahme in die Person = *E i n h e i t* in der gleichen Majestät und Herrschaftsstellung.“ Wenn die Gegner dagegen einwenden, daß damit die Menschheit Christi *infinitum* und *immensum*, d. h. göttlich charakterisiert werde und folglich die Einzigartigkeit Gottes

*) „Et quamquam divina substantiae non mutetur in humanam, et unaquaeque suas habeat proprietates, tamen hae duae substantiae ita sunt in unam personam in Christo coniunctae, ut altera ab altera re ipsa nunquam dividatur“.

¹⁰⁾ S. 2 (B 1b).

¹¹⁾ Ebendasselbst.

¹²⁾ S. 3 (B 2a).

¹³⁾ S. 4 (B 3b).

aufgehoben würde, so ist zu sagen, daß dieser Einwand zunächst philosophisch widerlegbar ist. Denn der Begriff des *ubique* ist keineswegs identisch mit dem des *infinite*¹⁴⁾: „*Neque enim loca, nec mundus ipse, quo omnia loca definiuntur, sunt infinita.*“ Nach den Worten des Nazianz wird der Begriff des *infinite* dahin bestimmt¹⁵⁾: „*Infinitum consideratur dupliciter, et secundum initium et secundum finem: quicquid enim hic superat, nec in illis continetur, infinitum est.*“ Die Ubiquität bedeutet also noch längst nicht das Infinitum der *humanitas Christi*. Und wir haben es hier ja auch gar nicht mit philosophischen Distinktionen zu tun, „sondern mit der Weisheit göttlichen Wortes¹⁶⁾.“ Gottheit und Menschheit in Christus sind nicht zwei, sondern eine Person. Die Fragestellung der Gegner ist also schon im voraus erledigt: Es handelt sich gar nicht um das Infinitum der menschlichen Natur Christi an und für sich betrachtet, sondern um das Infinitum der einen Person Christi. Das ist die charakteristische Wendung: Nicht von der menschlichen Substanz als solcher wird das *infinite* ausgesagt, sondern von der Person Christi¹⁷⁾: ... „*Quod si non de personae unitate, sed de substantiarum diversitate loquendum est, quid obsecro prohibet, quo minus id quod convenit uni substantiae per se, hoc conveniat alteri per accidens, ut Dialectici loquuntur?*“ Zwar ist Gott allein¹⁸⁾: „*infinitee potentiae, infinitee sapientiae, infinitee bonitatis, infinitee iustitiae.*“ Aber¹⁹⁾: „*filius Dei effundat omnem suam maiestatem in filium illum hominis.*“ ... Was der göttlichen Natur per se, das eignet der menschlichen per gratiam, das der Sinn der unio hypostatica. Rationale Gegen-

14) S. 5 (B 4a).

15) 16) u. 17) Ebendasselbst.

18) S. 5 (B 4b).

19) Ebendasselbst.

gründe haben hier nicht zu gelten²⁰): ... Ihnen gegenüber ist zu bemerken: „Et quanquam haec unio est absurditas absurditatum, tamen humanus intellectus necesse habet ei cedere, et sese in obsequium verbi Dei captivum reddere“. ... Und die theologischen sind sämtlich nicht stichhaltig.

Das wird in der Folge dann noch einmal gleichsam rückwärts nachgewiesen: 1. daß gesagt wird, die göttliche Natur könne nicht verwandelt werden in die menschliche und umgekehrt, nötigt zur Klärung des Begriffes Natur²¹): „Aliquoties enim hoc nomine significatur ipsa rei substantia. Aliquoties rei proprietates et accidentia“. Der gegnerische Angriff setzt die erstere Auffassung voraus, er meint mit „natura“ die substantia humana, „quae est corporea, et non fuit ab aeterno sed est creata²²)“. Und das ist nun sofort zugeben: Die beiden Naturen bleiben unverändert²³): „In hypostatica igitur unione Christi, nec Deitas, quae est spiritus increatus, et ab aeterno, mutatur unquam in humanitatem, quae est substantia corporea et creata, nec humanitas mutatur unquam in Deitatem: sed unaquaeque substantia manet in persona Christi inviolata et inmutata.“ ... Anders aber ergibt sich das Verständnis auf Grund der zweiten Fassung des Begriffes: Wenn nämlich unter Natur die Eigenschaften verstanden werden, dann ist die humanitas ein zusammengesetztes Etwas, das den mannigfachsten Akzidentien unterworfen ist, die mit seinem Wesen selbst nichts zu tun haben und ohne Schaden des Subjektes vorhanden sein oder fehlen können. Der Begriff Natur ist hier in Korrelation gesetzt zum Substanz-Begriff. Das schiebt den Einwand der Gegner noch einmal hinaus. Denn es kann nun ohne weiteres nachgewiesen werden, daß „in loco esse“ nicht zum Begriff der huma-

²⁰) S. 6 (C 1a).

²¹) S. 6 (B 1b).

²²) u. ²³) Ebendasselbst S. 247.

nitas wesentlich hinzugehört. Und so betrachtet, fällt ihre Beweisführung allerdings zusammen: Es handelt sich in allen ihren Voraussetzungen ja gar nicht um die Natur selbst, sondern um eine Akzidenz der Natur. Gegen die logische Unmöglichkeit, das „esse in loco“ zu trennen von dem Begriff des Körpers, kann einfach auf die unerschöpfliche Möglichkeit Gottes verwiesen werden. Übrigens sei der Himmel, der größte aller Körper, auch wenn er selbst alle andern Körper in sich schließe, dennoch selbst an keinen Ort gebunden. Und natürlich sei die *humanitas Christi* abgesehen von ihrer Beziehung und Bezogenheit auf Christus, an und für sich betrachtet, an *e i n e m* Orte, „*loco circumscriptive*“. Darin bestehe ja die *exinanitio Christi*, daß er als Mensch, d. h. abgesehen von seiner *maiestas* innerhalb bestimmter Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten geboren wird. Aber inzwischen sei die hypostatische Union nicht aufgehoben, wenn auch nicht localiter, so bestehe sie doch *repletive*²⁴⁾:*)

Keine Ursache also zu dem Vorwurf: Man mache aus dem Leib Christi viele Leiber, zu diesem alten seit Ökolampads erster Schrift zum Abendmahlsstreit nie mehr verstummten Einwand!**) .

Die Majestät hat Christus in keinem Augenblick nicht ge-

*) „Quam igitur gloriam corpus Christi, vel habuit in hoc seculo, vel iam habet in altero seculo, non habet ex natura humanitatis per se, sed ex natura Deitatis, cum qua corpus Christi hypostatica seu personali unione inseparabiliter est unitum“.

**) Es handelt sich nicht um das²⁵⁾: „Praeterea cum humanitatem Christi Deitate eius ita coniungimus, seu unimus, ut ubicumque est Deitas, ibi secum habeat humanitatem, non tribuimus Christo multa et varia corpora, nec tribuimus corpori eius localem extensionem, aut diffusionem, sed evehimus ipsum ultra hunc corporalem mundum extra omnem creaturam, et locum, et collocamus iuxta conditionem hypostaticae unionis, in coelesti maiestate.“

²⁴⁾ S. 7 (C 2b).

²⁵⁾ Ebendasselbst.

habt, verborgen zwar während der Zeit seiner Erniedrigung, war sie als Möglichkeit doch die gleiche vor und nach der Auferstehung. Daher ist zu folgern, daß derselbe Leib, der in Jerusalem sichtbar und lokal umgrenzt war, mit der Gottheit kraft der hypostatischen Union allüberall war, wo nur die Gottheit war, „extra omnia loca, invisibiliter, et illocaliter“. Für die Gottheit ist Ort und räumliches Maß fogut wie Zeit nur ein Moment unter vielen. Das ist das Prinzipielle an dieser ganzen Verteidigung: Die Gegner bleiben in der Vernunft stecken. Aber es geht um das Verständnis des Gottmenschen und da hat die Vernunft zu schweigen.*)

Die Union der beiden Naturen kann etwa durch den Begriff „communicatio idiomatum“ näher bestimmt und zum Ausdruck gebracht werden. Freilich nicht in dem Sinne einer verbalen Idiomenkommunikation. ... Denn diese im wesentlichen scholastische Interpretation des Begriffes bedeutet in Wirklichkeit nichts anderes, als die Aufhebung des Gottmenschen²⁶⁾: „His fiet tandem Christus homo, non verus Deus, sed tantum nuncupativus. Et patietur pro peccatis nostris Deus Christus non vere sed tantum sermone“. Cyrill, Basilus, Augustin, sie alle bezeugen²⁷⁾: Quanta sit unio duarum naturarum in Christo, Etsi enim naturae seu substantiae sunt inter se diversissimae, et habent sua quaeque diversa idiomata seu proprietates, tamen et ipsae substantiae tanta unione coniunguntur, ut fieret una et inse-

*) „Quare cum coniungimus Deitati Christi humanitatem eius, non extendimus, nec diffundimus corpus eius corporali et locali modo, sed tribuimus ei illam maiestatem, quam quidem humana ratio comprehendere non potest, sed quae ipsi propter hypostaticam unionem debetur: et quam non tam miraculis, quam resurrectione a morte, ascensu suo in coelum, et sessione sua ad dexteram Dei patris patefecit.“

²⁶⁾ S. 8 (C 3b).

²⁷⁾ S. 10 (D 1b).

parabilis hypostasis, hoc est suppositum seu persona: et proprietates earum tanta familiaritate substantiis communicantur, ut quae est unius naturae proprietas, eam altera sibi communem faciat.“ ... Mit alledem ist das Material gewonnen, um endlich die entscheidende Position gegen den ersten Haupteinwand der Gegner wagen zu können: Die Ubiquität des Leibes Christi*).

Der Leib Christi erfüllt alles zwar nicht, sofern er Leib ist, sondern, sofern er aufgenommen, kraft der hypostatischen Union Leib des G o t t m e n s c h e n, „intra Christus“ ist**).

Den Schluß der ganzen Beweisreihe bildet die Auseinandersetzung mit den — von den Gegnern der Ubiquität immer wieder beschworenen — Vätern. Zur positiven Klärung des Begriffes hält sich Brenz an die Dreiteilung der Ubiquität in eine lokale, eine repletive und eine personale³⁰). Kein Ding, sei es körperlich oder geistig, vermag überall zu sein, „locali ubiquitate“, Gott allein ist seiner Natur nach

*) Natürlich gilt auch hier²⁸): „Manifestum enim est, quod sicut sola humanitas non habet vim vivificandi, nec debet adorari, sed, habet eam maiestatem ex hypostatica unione cum Deitate, ita nec sola humanitas, iuxta suam ipsius naturam, impleat omnia, sed habeat eam maiestatem ex personali cum Deitate unione, ut impleat omnia, non ex natura humanitati, sed ex natura divinitatis. Itaque etsi humanitas Christi non habet hanc maiestatem ex se et sua natura, habet tamen eam vere propter hypostaticam personae unitatem.“

**) Cum igitur dicimus, humanitatem Christi, ubique unitam esse divinitati eius, Primum non extendimus humanitatem Christi locali diffusionem, sicut nec divinitas ipsa localiter est diffusa, quemadmodum supra dictum est: deinde non mutamus humanitatem in divinitatem: ad haec, non negamus diversitatem proprietatum utriusque naturae, Sed explicamus verbis, quibus possumus, ineffabilem illam unionem, qua Deus et homo in una persona Christi ita coniuncti sunt, ut nullo loci spatio a se invicem separari queant.“²⁹)

²⁸) S. 11 (D 2a).

²⁹) S. 11 (D 2b).

³⁰) Ebendasselbst.

überall vermittelt der „ubiquitas repletiva“. „Und da nun der Sohn die humanitas mit sich vereinigt hat, folgt notwendig, daß fortan auch diese — sie ist ja in die Person-einheit aufgenommen — überall ist, vermittelt der ubiquitas personalis³¹⁾“. ... Die Ubiquität der humanitas Christi will verstanden werden unter dem Blickpunkt des Pauluswortes: *Ascendit super omnes coelos, ut omnia impleret. Et constituit eum ad dexteram suam in coelestibus, super omnem principatum etc.* ... Zur Versicherung seiner Auffassung kann schließlich auch Brenz eine stattliche Zahl Väter aufbieten. Die Reihe führt über Synonymus, Petrus Lombardus, Thomas, Bonaventura zu Luther³²⁾. Und mit einer ausdrücklichen Bezugnahme auf das Sakrament schließt dann die Erörterung des ersten Punktes³³⁾).

2. Der zweite Einwand der Gegner betrifft die Kritik der Realpräsenzlehre von dem zweiten Glaubensartikel aus: *de ascensu Christi ad coelos et de sessione ad dexteram Patris*. Mit außerordentlicher Klarheit und Schärfe in der Beweisführung geht Brenz auch diesem zweiten Einwurf zu Leibe. Er stellt zunächst fest, daß die sichtbare Himmelfahrt Christi durchaus nicht in Frage gestellt werden soll³⁴⁾: ... „*Illud autem in praesentia quaeritur. Num Christus in coelum ita ascenderit, ut nec antea, nisi iuxta divini-*

*) „Quare, sicut nec natura humani corporis, quod est cum Deitate hypostatice et personaliter unitum, impedit, quo minus humanitas Christi impleat omnia coelesti modo: ita multo minus impedit, quo minus corpus et sanguis Christi sint in Sacramento, hoc est, pane et vino coenae, non quidem localiter, nec circumscriptive, nec etiam transsubstantialiter (ut Papistae nugant) sed vere, realiter et substantialiter, ac coelesti et humanae rationi incomprehensibili modo praesentia.“

³¹⁾ S. 11 (D 2b).

³²⁾ S. 13 (D 4b).

³³⁾ Ebendasselbst.

³⁴⁾ S. 14 (E 1a).

tatem, fuerit in coelo, et nunc in coelo localiter et circumscriptive sic commoretur, ut non sit etiam (sed coelesti et inenarrabili modo) in terra, nec corpus et sanguis eius possint vere et realiter esse in coena“. . . . Natürlich, warum sollte Christus nicht auch im Himmel sein können? Auch localiter kann er sich natürlich, sofern es nur sein Wille ist, in diesem Himmel, dem „coelum mundanum“ aufhalten. Aber das besagt nicht, daß er in der Weise gen Himmel gefahren ist, „daß er dort an einen bestimmt umgrenzten Ort gebannt wäre³⁵⁾“. Wo man die Himmelfahrt Christi so versteht, da bleibt man wiederum im philosophischen Denken stecken. — So versteht Aristoteles die christlichen Wahrheiten. — Das Wort Gottes muß aber das letzte Wort behalten. Was nun das positive Verständnis des Begriffes anlangt, so erhält er seine erste Näherbestimmung durch den nachfolgenden Satz: Er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters, des Allmächtigen. Was aber ist gemeint mit der Rechten Gottes? Nicht eine quantitative, sondern eine qualitative Bestimmung: Gottes Allmacht und Majestas. Daraus ergibt sich dann aber sofort das Entscheidende: Wenn die Rechte Gottes nicht ein abgesonderter Ort ist, sondern die alles erfüllende, allgegenwärtige, allmächtige Existenz Gottes selbst, dann gilt die gleiche Existenzweise auch von der humanitas Christi, sofern sie ja kraft der hypostatischen Union mit der Gottheit so vereinigt ist, daß sie an allen göttlichen Eigenschaften teil hat. Mit einem Hinweis auf Luthers Schrift: Daß diese Worte etc., schließt diese erste Erörterung. Schwieriger ist der Schriftbeweis³⁶⁾. Scheinbar entgegengesetzten Stellen zum Trotz, ist nicht das die Meinung der Schrift, daß Christus in einem äußeren, räumlichen Himmel aufgehoben sei, wie die Gegner meinen, sondern daß er aufgehoben sei vor den leiblichen Augen der

³⁵⁾ Ebendasselbst.

³⁶⁾ Ebendasselbst f.

Jünger und nun ein himmlisches, und nicht ein irdisches Imperium habe. ... Die Begriffe *descensus* und *ascensus* sind Korrelatbegriffe³⁷⁾: „Qui descendit, ipse etiam est, qui ascendit super omnes coelos. Hic audis, inferiores partes terrae. Audis supremos coelos“. Das soll heißen³⁸⁾: „Christum accepisse maiestatem Dei patris sui, et dominationem omnium, tam infirmarum, quam supremarum rerum: et eas coram, praesentem, non Deitate tantum, sed et humanitate gubernare et conservare“. ... Aber, Frage: Wie soll nun der *Simmelfahrtsbericht* verstanden werden? Antwort, auf dem Ölberge ist Christus sichtbar aufgefahren, nachdem er unsichtbar in seiner Auferstehung von den Toten schon aufgefahren war. — Hieronymus und Ambrosius haben es ebenso verstanden. Es bleibt also dabei: Durch die leibliche *Simmelfahrt* hat Christus nicht sein zukünftiges *Eingeschlossensein* in einem räumlich vorstellbaren *Simmelsort* bezeugen wollen, sondern den himmlischen Charakter seines Reiches. Und in seinen Offenbarungen nach der Auferstehung will er nicht bezeugen, daß er inzwischen nicht zur Rechten des Vaters ist, sondern er will damit die Wahrheit seiner Auferstehung bekräftigen. Aber was hat eigentlich diese Frage nach dem Zeitpunkt der Auferstehung und *Simmelfahrt Christi* überhaupt für einen Sinn? Schon mit dem Moment der Inkarnation ist Christus ja unsichtbar gen *Simmel* gefahren und zur Rechten Gottes gesessen. Und das heißt, noch einmal, kraft der hypostatischen Union, nicht nur Christus nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit. ... Denn³⁹⁾: „Si Deitas et humanitas Christi una sunt, et inseparabilis persona, certe negari non potest, quin cum filius Dei assumpsit in utero matris filius hominis in unitatem personae, continuo evexerit et colloca-verit eum in ea maiestate et gloria, in qua ipse ab aeterno

37) u. 38) S. 15 (E 2b).

39) S. 18 (F 1a).

apud patrem suum fuit.“ ... Daraus müssen sich alle weiteren positiven Konsequenzen für das Verständnis des Lebens und des Leidens Christi ergeben. Aber noch eine letzte Frage bleibt offen: Wenn die hypostatische Union das bedeutet, daß, wo auch immer die Gottheit ist, zugleich auch die Menschheit Christi ist, wozu braucht man dann eigentlich noch Brot und Wein des Abendmahls, um Leib und Blut Christi anzunehmen? Antwort: Es kommt im Sakrament darauf an, daß man Brot und Wein wirksam, effica-citer, annimmt. Und diese Wirksamkeit ist an das Wort gebunden. ... Denn⁴⁰⁾: „Definit enim Christus verbo suo, ubi velit corpus et sanguinem suum, ut sumantur, dispensare“. ... Auch hierfür kann Brenz sich auf Luthers erwähnte Schrift berufen.

3. Der dritte Einwand der Gegner bezieht sich auf den Genuß der Ungläubigen. In aller Kürze wird dieser Einwand erledigt. Der Unglaube ändert nichts an der Wahrheit des Sakramentes. Christi Leib wird wahrhaftig ausgeteilt, aber die Ungläubigen empfangen ihn nach dem berühmten Pauluswort, sich selbst zum Gericht. Zum Schluß des Ganzen verwahrt sich Brenz gegen den Vorwurf, er sei ein Neuerer der Lehre. Er will nichts anderes als Luthers Meinung von der Sache vertreten und um diese Übereinstimmung nachzuweisen, läßt er dann im Anschluß an die drei Punkte seines Buches: I. Verbum caro factum est, II. Ascendit in coelum, III. Sedet ad dextram Dei patris, eine ausführliche Zitatensreihe aus Luthers Schriften zur Sache folgen. Sie bilden ein ganzes Buch für sich, mit einem eigenen Vorwort versehen. Wir können es hier übergehen. — Was nun die beiden übrigen Hauptschriften zur Christologie betrifft, so sind sie theologisch auf das engste mit dieser ersten grundlegenden Schrift verbunden. Nur um eine Verlegung und Verschiebung der

⁴⁰⁾ S. 20 (F 3b).

Kampffronten nach vorwärts hin handelt es sich in ihnen. Das Thema ist dabei in *De maiestate Domini nostri Jesu Christi etc.* und ebenso in der *Recognitio Propheticae et Apostolicae doctrinae*⁴¹⁾ das gleiche geblieben: die maiestas Christi, und zwar oder vielmehr gerade auch die maiestas der humanitas Christi. Versuchen wir nun noch, ebenfalls orientiert an diesen beiden weiteren Schriften Brenz' zur Christologie, dieses Thema etwas näher zu fassen.

3.

„Zudem, wenn sie leugnen, daß der von dem Gottes Sohn angenommene Mensch „capax infiniti“ sei, dann folgt daraus notwendig, daß sie auch die lebendigmachende Kraft seines Fleisches verleugnen und seine Macht, die Sünden zu vergeben, denn das erfordert das Infinitum⁴²⁾.“ Mit diesen Worten faßt Brenz selbst das zentrale Anliegen seiner Christologie zusammen. Es ist einmal das religiös-ethische Interesse an der *caro vivifica*. Brenz hat seinen christologischen Entwicklungen: *De incarnatione*, *de ascensu ad coelum*, *de sessione ad dextram Dei patris* bezeichnenderweise den Abschnitt: *de adoratione et invocatione Christi* beigelegt. Es ist auf der anderen Seite das spezifisch soteriologische Interesse. Die *remissio peccatorum* ist gebunden an die *infinita virtus Christi*. Machen wir uns diese beiden Linien zunächst noch etwas deutlicher: a) Die Schrift bezeugt es, daß der Sohn Gottes den Menschen in die eine Person aufgenommen hat. Aber nicht so ist der Menschensohn aufgenommen in die Gottheit, daß dabei die menschliche Substanz verwandelt wird in die göttliche, sondern sie wird als solche erhöht über alle Himmel und Fürstentümer und Gewalten, ja bis zur Rechten Gottes selbst, indem daß sie mit der Gottheit vereinigt

⁴¹⁾ über die Schriften s. o. § 6, Anm. 1.

⁴²⁾ *De adoratione* S. 318.

wird zu der einen Person Christi. Die Menschheit umgekehrt gewinnt aber dadurch teil an der Allmacht und Vollkommenheit Gottes. Sie beherrscht und erfüllt die ganze Welt⁴³⁾ *).

Das aber heißt: Wer diesen Menschen anschaut, der schaut wahrhaftig Gott an, wer diesen Menschen anbetet, der betet Gott an, wer diesem Menschen vertraut, der vertraut Gott⁴⁴⁾: **)

Man berührt einen Herzpunkt der Brenzischen Theologie: Wer die Anbetung dieses Menschen verweigert, mit dem ist keine Gemeinschaft mehr möglich. Auch Luther hatte um des willen den Gegnern allen Glauben absprechen können — Ihr habt einen anderen Geist! — und wenn sie die Ehre Gottes noch so viel im Munde führten. In den Einwänden der Gegner steckt satanische Absicht⁴⁵⁾: „Ex hoc meditatur satan homini Christi adimere maiestatem adorandi“. Wenn nämlich dieser Mensch soweit von uns entfernt wird, wie der Himmel von der Erde, dann kann er unsere Herzen auch nicht erforschen und unsere Gebete auch nicht erhören⁴⁶⁾. „Vergeblich wird man beten und ungehört ihn anrufen, da

*) Und „Si autem intelligitur, quod homo in Christo exaltatus sit in parem gloriam et maiestatem cum Deo, quis tam impudens, tam impius erit, qui huic homini eum honorem, quem ei pater tribuit, adimat.“

**) „Nec quicquam potest nobis in his terris iucundius et beatius contingere, quam cum vera fide consideramus, carnem de nostra sumptam in tantam maiestatem esse evectam, ut non tantum ipsa sua fruatur foelicitate, verum etiam coram nos in omnibus adversis praesens conservet, vitam nostram gubernet et tandem nos ex omnibus miseriis, ac morte quoque ipsa, ad fruendum aeterna beatitudine, liberet.“

⁴³⁾ Recognitio S. 289.

⁴⁴⁾ Ebenda S. 59.

⁴⁵⁾ De adoratione S. 318.

⁴⁶⁾ Ebenda selbst.

ihm ja die Allmacht genommen ist.“ Das religiös-ethische Interesse, das hier zum Vorschein kommt, drängt aber seinerseits weiter zu dem Gedanken der omnipotentia Christi. Gott allein ist anzubeten, wenn aber Paulus schreibt, dem Menschen Christus sei es gegeben, daß in seinem Namen die Knie aller sich beugen sollen, was lehrt er dann anders, als daß der Mensch Christus selbst ausgerüstet ist mit göttlicher Majestät und wahrer Gott geworden ist. Petrus sagt: der wahre Gott ist allmächtig und auch allgegenwärtig. Daraus ergibt sich aber, daß auch der Mensch, der von der Gottheit in die Einheit der Person aufgenommen ist, allmächtig und allgegenwärtig ist. Und dieser Stellung der Schrift entspricht die Forderung des gläubig-betenden Gemütes. Was ich anbede, muß allmächtig sein, sonst ist die Anbetung eben sinnlos oder götzendienerisch. Man muß sich einmal von hier aus die Leidenschaft der christologischen Entwicklungen des Brenz erklären. Der Einwand der Gegner machte ihn, wenn er zu Recht bestand, zum Götzendiener, nahm ihm die Wahrheit seiner Religion. Einfach gesprochen, die Frömmigkeit Brenz' steht in der Christologie zur Debatte. Fassen wir zusammen: Darum muß Christus allmächtig sein, weil er nach der Schrift anzubeten ist, und weil das fromme Gemüt keine größere Sicherheit kennt, als die im gläubigen Gebet an Christus erworbene. Wir haben damit bereits den ersten charakteristischen Begriff der Christologie Brenz' gewonnen. b) Das soteriologische Interesse⁴⁷⁾: „Denn wenn wir glaubend erkennen, daß der Mensch Christus allmächtig ist, dann sagen wir damit, daß wir durch seine Allmacht aus dem Tode zum Leben errettet werden. Wenn wir glauben, daß er die Gerechtigkeit ist, dann bedeutet das, daß wir seiner Gerechtigkeit wegen vor Gott als Gerechte dastehen, Gerechte sind. Wenn wir glauben, daß er allgegenwärtig ist,

⁴⁷⁾ Recognitio S. 132.

dann heißt das, daß wir in allen Übeln uns seiner Gerechtigkeit getrösten können, daß wir durch ihn errettet, befreit werden.“ Denn nicht seinetwegen hat der Gottessohn den ganzen Schatz seiner göttlichen Majestät dem Menschensohn mitgeteilt, sondern unsertwegen „unserer Errettung, unseres Seiles wegen⁴⁸⁾“. Die Sündenvergebung ist offenbar gebunden an eine „infinita virtus Christi“. Und wer leugnet, daß der Mensch, „capax infinitae potentiae“ ist, „infinitae virtutis vivificandi et infiniti regni⁴⁹⁾“, der leugnet, daß Christus Gott ist, d. h. die Sünden vergeben kann. Weil es um die Wahrheit und Wirklichkeit der sündenvergebenden Gnade geht, darum geht es um die Allgegenwart des Leibes Christi. Die Allmacht des Leibes Christi erfüllt Himmel und Erde. So allein kann es Ereignis werden, daß dem Menschen die Sünde vergeben ist⁵⁰⁾.*)

Der entscheidende Begriff, auf den es in diesem zweiten Zusammenhang ankommt, ist die *omnipraesentia* des Gottmenschen**).

*) „Ac primum omnium Coena Domini non est mutua actio, nec otiosum spectaculum, sed praedicatur in ea de morte Christi, quod sit expictio peccatorum nostrorum et exhibetur nobis pane et vino, corpus illud, quod est vita mundi, et sanguis ille, qui emundat nos ab omni peccato. Ubi autem auditur ex fide beneficium mortis Christi, et sumitur corpus et sanguis eius, ibi fides, autore Spiritus Sancti, non verbo tantum sed etiam Sacramento confirmatur et stabilitur.“

**) Die Allgegenwart der humanitas Christi folgt zunächst einfach aus seiner Allmacht⁵¹⁾: „Postquam enim manifestissimis sacrae scripturae testimoniis perspicuum est, eam esse maiestatem humanitatis Christi, ut omnia coram gubernet atque conservet, perspicuum quoque est, quod praesenti sua maiestate pleni sint coeli et terra. Constat autem humanitas Christi non tantum anima ratione praedita, verum etiam vero corpore et vero sanguine. Necessario igitur con-

⁴⁸⁾ Ebendasselbst.

⁴⁹⁾ Ebenda S. 35.

⁵⁰⁾ de usu et fructu coenae Dominicae, in De maiestate S. 177.

⁵¹⁾ Recognitio S. 134.

Ist Christus seiner Menschheit nach nicht allgegenwärtig, dann ist keine Wahrheit seines Heilswerkes. In Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Was heißt das? Was wäre diese Gegenwart Gottes in dem Menschensohn, wenn sie nicht höchste, einzigartigste, erklusivste wäre? Gott wohnt ja auch in jedem Stein, in jeder Kreatur und in jedem Menschen. Aber, und das ist entscheidend: nur einmal wohnt Gott so in dem Menschen, daß er ihn mit aller seiner Majestät wirklich erfüllt, also daß der Menschensohn wahrhaftig Gottessohn ist, daß Gottheit und Menschheit eine Person in ihm werden. An der Allmacht und Allgegenwart der *humanitas Christi* hängt darum rückwärts gesehen nicht weniger als alles. Und es ist nur natürlich, daß praktisch um diese Begriffe gekämpft wurde. Brenz' Christologie ist jedenfalls nichts anderes als ihre Behauptung, Verteidigung und Bewährung.

4.

Wir haben aber auch bereits den übergreifenden Begriff, den charakteristischen Zentralbegriff seiner Christologie gefunden: die *maiestas Christi*. Die *maiestas Christi* ist begründet in der Mitteilung der Gottheit an die Menschheit. „Gottheit und Menschheit in Christus bedeuten nicht Christus zweimal, sondern einmal für alle mal sind nicht zwei Personen, sondern ein und dieselbe“⁵²⁾. Unter Person wird dabei nicht die ewige Hypostase des *logos* für sich verstanden, sondern bereits die völlige Vereinigung beider Wesen⁵³⁾: *)

sequitur, quod et in coena, a se ipso instituta, habeat secum corpus et sanguinem suum.“

*) „Etsi enim naturae seu substantiae sunt inter se diversissimae

⁵²⁾ Vgl. den Gedankengang der Schrift *De Pers.Un.* § 6.

⁵³⁾ *De Pers.Un.* S. 11 (D 1b).

Und zwar findet diese Vereinigung bereits im Augenblick der incarnatio Christi statt. Die Menschwerdung Gottes ist geradezu identisch mit der Gottwerdung des Menschen⁵⁴⁾:*)

Die maiestas wird also einmal grundsätzlich verstanden, als die im Akt der Menschwerdung vollzogene Erhöhung der Menschheit Christi. Und das ist natürlich der stärkste und überragendste Gedanke. Sie ist zum andern aber die der Erniedrigung Christi entsprechende Erhöhung. In diesem Sinne ist dann von der maiestas Christi zu reden auf Grund des historischen Ereignisses der Auferstehung und der Himmelfahrt, d. h. innerhalb der heilsökonomischen Verhältnisse. Das würde dann dem biblischen Sprachgebrauch entsprechen. Brenz will das nicht antasten: Auferstehung und Himmelfahrt sind für ihn genau so geschichtliche Wirklichkeit, wie irdisches Leben und Kreuzestod. Im Gegenteil, er rechnet durchaus damit, daß Christi verkörperter Leib sich schaubar, d. h. begrenzt und umformt auch heute noch darstellen kann (wie er sich nach der

et habent sua quaeque diversa idiomata seu proprietates, tamen et ipsae substantiae tanta unione coniunguntur, ut fiant una et inseparabilis hypostasis, hoc est suppositum seu persona; et proprietates earum tanta familiaritate substantiis communicantur, ut quae est unius proprietas, eam altera sibi communem faciat.“

*) „Quae enim maior est exaltatio, quae est excellentior sublimitas, quam cum homo assumitur a Deo in unitatem personae, et fit Deus ipse? Hoc autem non tum primum factum est, cum Christus resurrexit a mortuis et ascendit in coelum visibiliter, sed factum est, cum in utero Virginis incarnaretur. Nec tum primum dixit Dominus Domino nostro: Sede a dextris meis, cum nubes subduxit eum in monte Oliveti a conspectu discipulorum, sed cum Maria ad angelum diceret: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum Verbum tuum. Quare Christus homo, cum fuerit ab initio incarnationis verus Deus, fuit etiam tunc exaltatus in summam sublimitatem ac accepit omnem illam maiestatem et potestatem, quam supra commemoravimus.“

⁵⁴⁾ De maiestate S. 77.

Auferstehung dargestellt hat und wie er es am Ende der Tage wiederum tun wird). Aber das ist eben ökonomisch, nicht prinzipiell zu verstehen: Christus legt sich zum Zwecke der Erkennbarkeit gelegentlich Beschränkungen auf⁵⁵⁾. An sich ist er mit der Menschwerdung vollendet: allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, als Mensch in die volle Gottgleichheit und Gottherrlichkeit eingesetzt, jenseits aller irdischen Beschränktheit, jenseits also auch aller bestimmter umgrenzter Erscheinungsweisen, auch derjenigen nach der Auferstehung⁵⁶⁾:*)

Aber diese Gottgleichheit ist und bleibt für uns Geheimnis. Es ist göttliche Ökonomie, wenn Christus erscheint, wenn er im verklärten Leibe erscheint. Niemals wäre diese Gestalt identisch mit ihm selber. Er ist Gott, und während er vielleicht in sichtbarer Gestalt seinen Jüngern auf Erden oder den himmlischen Wesen sich darstellt, erfüllt er seiner gottmenschlichen Majestät nach, keinem menschlichen Auge sichtbar — ein unerhört umgekehrtes extra calvinisticum! — Himmel und Erde. Sie ist das immer gleiche, jenseits aller in die Erscheinung tretenden Zuständlichkeiten und Betätigungen, die notwendigerweise in sich und unter sich verschieden sein müssen je nach ihrer Bezogenheit auf die göttliche Ökonomie, den beiden Ständen Christi. Die Majestät

*) „Hunc autem assumptum hominem filius Dei ita sibi univit, et tam arcte (ut ita dicam) complexus est, ut una esset cum ipso persona, itaque secum eveheretur supra omnem principatum et potestatem, supra omnes creaturas tam spirituales, quam corporales, supra omnia loca et tempora, adeoque supra omne nomen quod vel in hoc vel in futuro saeculo nominatur, ut non quidem essentiam deitatis, sed ut homo vere fieret et esset Deus, hoc est, omni deitatis maiestate ornaretur. Habes nunc hominem verum Deum, verum Deum, ideoque immortalem, vivificum, omnipotentem, omnisapientem omnia implentem, omnia tam in coelo, quam in terra coram gubernantem.“

⁵⁵⁾ Ebenda S. 91

⁵⁶⁾ Ebenda S. 87.

will nie von seiner Gottheit für sich, sondern immer von der der Menschheit schon mitgeteilten Gottherrlichkeit, besser von der ganzen Person Christi in der Einheit beider Naturen verstanden sein⁵⁷⁾: Von drei Seiten her hat Brenz diesen Begriff der maiestas Christi im einzelnen näher begründet: de incarnatione, de ascensu, de sessione ad dextram. Er folgt dabei sowohl dem geschichtlichen Ablauf des Erlösungswerkes Christi, als auch der Polemik seiner Gegner, die ihn gerade von daher überall angegriffen: De incarnatione Christi: Gott wird Mensch und der Mensch wird Gott!⁵⁸⁾ („Homo est Deus, et Deus est homo, item Deus homo factus est et homo Deus est factus“!): ganz einfach um das Verständnis dieser Sätze geht es. Denn wenn sie auch fast in aller Mund der Christenheit sind, so werden sie doch von den wenigsten richtig verstanden. Wenn man diese Formeln auf Christus anwendet, so ist das nicht philosophice, sondern vielmehr theologice zu verstehen. Denn das philosophische Denken ist stets das Denken unter einer Voraussetzung, einem selbstgesetzten prinzipiellen Obersatz, von dem aus dann alles weitere logisch-konstruktiv gewonnen wird. Das theologische Denken dagegen ist das Denken unter einem Gebot Gottes, von einer Antwort aus, die Gott selbst ist, und die er dem Glaubenden offenbart hat in seinem Wort; ist nicht schöpferisches, sondern gehorsames Denken. Innerhalb des Geltungsbereiches ihrer Einwände haben die Gegner gelegentlich durchaus recht, wie eben die Philosophie Recht hat und haben kann. Aber der Satz: Deus homo factus est – im harten Gegensatz zu jeder philosophisch konsequenten Bedeutung: als ob damit Gott in einen Menschen verwandelt würde, oder man Gott und Mensch hier vermischte, wie man Wasser mit Wein vermischt, oder positiv,

⁵⁷⁾ De Pers.Un. S. 11 (B 1b).

⁵⁸⁾ De maiestate S. 61. S. 266.

daß Gott in dem Menschen so existierend gedacht würde, wie er in allen Kreaturen existiert, oder so, wie er etwa in den Heiligen existiert — besagt, daß Gott den Menschen in die Einheit seiner Person aufgenommen hat, und zwar so völlig, daß er seine ganze Majestät auf ihn gegeben hat: die ganze Fülle seiner Gottheit. Und diese Erhöhung ist vollendet in dem Augenblick der Menschwerdung. Denn Gott wird Mensch, das heißt nichts anderes als: der Mensch wird einbezogen in die göttliche Majestät. „Totus homo est Deus, significet, hominem accepisse a Deo totam divinitatis eius gloriam et maiestatem“⁵⁹⁾. Und zwar liegt der Nachdruck auf dem *totus*: der ganze Mensch in die volle Gottheit aufgenommen. Denn dieses *totus* allein begründet die spezifische Würde des Gottmenschen. Sagt man nämlich, Gott ist in Christus, so sagt man damit nichts die Person Christi kennzeichnendes. Denn Gott ist überall. Auch nicht die besondere Einwohnung Gottes in ihm könnte das heißen, denn Gott wohnt auch in allen Heiligen. Auch nicht dadurch wird das Wesen Christi beschrieben, daß man sagt, daß Gott in ihm persönlich sei. Gott und der Logos ist immer persönlich und die Verbindung der Person des Logos mit dem Menschen gilt von allen Vollendeten genau so, wie von Christus. Vielmehr das erst ergibt das Besondere an Christus vor Engeln und Heiligen und allen Kreaturen, daß die Fülle d. h. die Ganzheit der Gottheit leibhaftige Wirklichkeit in ihm geworden ist: der Logos nie und nirgends ohne den Menschen! Von der Erhöhung Christi im besonderen redet Brenz im Hinblick auf die in der Schrift bezeugte Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Die Erhöhung ist identisch mit der Incarnatio, war das bisherige Ergebnis. Der Himmel ist im Blick darauf aber nichts anderes als die omnipotentia und die universa

⁵⁹⁾ Ebendasselbst.

maiestas Gottes⁶⁰): ... „Majestas autem Dei est, sic descendere, sic ascendere, ut non deserat ea, a quibus descendit, vel ascendit, sed potius accipiat et teneat in sua potestate et gubernet“. ... Sie ist nun Christus zu eigen. Ebenso die Rechte Gottes! auch sie ebensovienig wie der Himmel eine Lokalität⁶¹): ... „Majestas enim Dei et omnipotentia eius non patiuntur se in unum locum, quamvis amplissimum includi et circumscribi, sed patent, quacumque essentia Dei patet.“ ... Zur Rechten Gottes sitzen, das heißt nichts anderes als: „über alle Fürstentümer und Gewaltigen zu herrschen, einen Namen haben über alle Namen, alle Feinde zum Schemel seiner Füße, das Haupt der Kirche sein, kurz alles in allem erfüllen.“ „Incarnatio, ascensus, sessio ad dextram Dei“ bedeuten einzeln und miteinander die Allgegenwart der Menschheit Christi. Das ist alles.

5.

Das Ergebnis dieser Christologie läuft schließlich auf eine eigenartige Doppelnatur Christi hinaus. Christus ist einmal der in dem Stande der Erniedrigung Beschränkte, unter die Bedingungen von Raum und Zeit Gebannte. Als solcher hat er teil an aller irdischer Begrenztheit, ist er nicht allwissend, allgegenwärtig, allmächtig. Zugleich aber befindet er sich, und zwar als derselbe Mensch, vom Augenblick der Inkarnation ab im Vollbesitz göttlicher Majestät, ist allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, obwohl und während und gerade weil er als Kind in der Krippe liegt:⁶²) „Ein und derselbe Körper: in Jerusalems Mauern visibilter und localiter, und gleichzeitig allüberall: extra omnia loca invisibilter und illocaliter“, sodaß er beispiels-

⁶⁰) Recognitio S. 193.

⁶¹) Ebenda S. 245.

⁶²) De Pers. Un. S. 7 (C 2b).

weise als Lazarus starb, dem *habitus externus* nach fern von Bethanien war, obgleich er der Majestät nach nicht nur ihm, dem Sterbenden, sondern allen Toten gegenwärtig war. Ja, diese Allgegenwart ist das Entscheidende der Person Christi. Daß sie im irdischen Leben des Herrn verborgen blieb, obwohl sie in jedem Augenblick vorauszusetzen ist, das ist die Tat seiner Selbstentäußerung Gott dem Vater gegenüber, denn der Vater wollte es offenbar, daß der Sohn im Gegensatz zu der Arroganz der Menschheit in Demut und Knechtsgestalt sein Werk vollendete. Umgekehrt wurde er durch diesen Gehorsam so ergötzt, daß er seinerwegen den Menschen die Sünde vergab und sie gerecht erklärte. Man sieht deutlich die Beziehung dieser Christologie zur Versöhnungslehre. Die Gehorsamsgerechtigkeit des Sohnes steht neben der ewigen, in der Inkarnation verwirklichten Majestät des Menschen Christus, der Fülle der Gottheit leibhaftig⁶³): ... „*Jacebat in sepulchro mortuus exinanitione: gubernabat vivus coelum et terram maiestate, ac haec quidem tempore humiliationis ante resurrectionem.*“ ... Aber, möchte man fragen, was wird da eigentlich aus der *exinanitio*? und aus der *exaltatio*? Ist dann nicht mit der *Incarnatio* bereits Alles geschehen? In der Tat, das ist es! Am Anfang der Reformation besagte tatsächlich einmal, genau wie in der ältesten Kirche, der Satz von der Menschwerdung alles was, überhaupt über die Offenbarung Gottes zu sagen war. Brenz steht in diesem Augenblick reformatorischer Besinnung. Das ist die Kraft, aber auch die Not seiner Anschauung. Sein Begriff von dem Gottmenschen steht immer unter einem doppelten Ansatz: einmal sollte er behaupten, daß mit der Inkarnation die Majestät der Menschheit Christi begründet ist: (aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes des Vaters!) Auf der andern Seite sollte er den Geschichtscharakter der Versöhnung auf-

⁶³) De maiestate S. 90, vgl. dazu die ganze Stelle S. 72 ff.

recht erhalten, d. h. die zeitliche Unterschiedenheit zwischen der Incarnatio=Erniedrigung und Erhöhung betonen. Das aber läßt sich nicht zusammen denken, daß Christus gleichzeitig Mensch ist gleich wie wir, unter die Gesetze des Daseins getan und an die Grenzen des Menschlichen gebunden und dennoch und zugleich als der in der Inkarnation vollendete Gottmensch allgegenwärtig und allmächtig ist. Hier liegt die Schwierigkeit des Begriffes. Brenz hat sie zu lösen versucht auf einem spekulativ zwar interessanten und bewunderungswürdigen, theologisch aber unglaublichem Wege: daß Raum und Zeit nicht mit zum Begriff des Menschen gehören, (sodaß also der Mensch Christus als Mensch durchaus *capax infiniti* sein, mit der Gottheit vereinigt zu der einen Person und dennoch und zugleich ganz Mensch bleiben kann!). Auch damit käme man übrigens über einen doppelten Begriff der Menschheit Christi nicht hinweg; denn dann würde man den Gedanken der Erniedrigung Christi völlig verselbständigen müssen, wollte man ihn überhaupt ermöglichen. Es ist im Sinne von Brenz wohl noch das Einsichtigste, wenn man vor dieser letzten Unmöglichkeit seiner christologischen Gedanken — es ist die Unmöglichkeit aller Christologie! — einfach Halt macht. Die Lehre von der Person Christi soll über die Voraussetzungen des Heilswerkes gedanklich-mögliche, systematische Auskunft geben. Und das tut sie in ihrer Weise jedenfalls auch in dieser letzten Not ihrer Begriffe.

Wir fragen noch einmal weiter nach der innersten Voraussetzung und den letzten Zusammenhängen dieser Lehre, wenn wir uns nun, wenigstens in Umrissen, die Wirkung des Erhöhten Christus etwas näher verdeutlichen.

§ 7. Das Wirken des Erhöhten.

1. Das Problem, die Schwierigkeit des Begriffes.
2. Christus der König, die Wirksamkeit des Erhöhten.
3. Die Kirche als regnum des erhöhten Christus. Brenz' Lehre von der Kirche.
4. Wort und Sakrament als Mittel zur Herstellung der Gemeinschaft, Christus der Spender der Gaben und Stifter der Gemeinschaft.
5. Der Glaube als Wirkung des Erhöhten, die innere Spannung des Glaubensbegriffes, und ihre Auflösung. Schlussbemerkung.

Wir waren zum ersten Mal dem begegnet, was hier gemeint ist, bei der Behandlung der Abendmahlslehre. Dem Einwand der Gegner gegenüber, daß Christus im Himmel sei und folglich nicht gleichzeitig in den Elementen des Sakramentes, hatte Brenz nur die erstaunte Feststellung zu machen, daß Christus so gen Himmel aufgefahren sei, daß er zugleich alles erfülle¹⁾: „Und dennoch teilt Christus seinen Geist den Gläubigen aus und sendet ihn in die Herzen der Gläubigen und bleibt gleichwohl zur Rechten des Vaters sitzen, ganz und gar nicht von ihm abgesondert.“ Was hier vorausgesetzt ist, wenn auch nur anfangsweise, ist eine bestimmte Wirkung des Erhöhten, die Gemeinschaft bildende und schaffende Wirksamkeit Christi, jenseits seiner Bedeutung als Sühneopfer für die Menschen etwa, oder auch abgesehen von seiner Bestimmtheit als Gottmensch. In dem Gemeinschaftsgedanken des Sakraments hätten wir also den ersten greifbaren Hinweis auf diesen dritten Punkt. Wir brauchen von da aus nur weiterzugehen, um das Problem in seiner ganzen Schärfe zu sehen. Auch die Rechtfertigung

¹⁾ Syngramma K Ia.

rigungslehre führte uns, und zwar ebenfalls auf ihren Höhepunkten bis an den Gedanken, daß Christus durch den Glauben unsere Seele würde. Was aber korrespondiert diesem Gedanken in der Sphäre des Objektiven sozusagen anders, als der einer Aktivität des Erhöhten Christus, die eben diese Gemeinschaft zum Ziele hat? Zuletzt wurden wir sowohl in der Lehre von der Versöhnung, im Zusammenhang des Gedankens von dem Sieg des Königs Christus, als auch in der Lehre von der Person Christi auf die Sache selbst geführt, indem wir gleichsam spürten, daß die Lehre Brenz' noch eine letzte Angel hat, in der das Ganze ruht, eine letzte Voraussetzung, mit der sie überall rechnet, ein letztes Ziel, das sie im Auge behält. Man könnte diesen Blickpunkt, diese Voraussetzung, dieses Ziel vielleicht vergleichen mit der eschatologischen Klammer, in der Calvins Theologie gehalten liegt, und in der hier alle Gedanken stehen. Man würde Calvin ebenso mißverstehen, wenn man diese Klammer überall nicht in Betracht ziehen würde, wie man Brenz mißverstehen würde, wenn man diese Wirklichkeit, die Wirkung des Erhöhten, nicht beachten würde. Und in der Unterschiedenheit dieser letzten Voraussetzung und Zielfestsetzung bei Calvin und Brenz könnte man umgekehrt das Religionsproblem der lutherischen-reformierten Theologie sehen. Es ist mit diesen vorbereitenden Worten aber auch bereits die Schwierigkeit der Sache angedeutet. Dem Punkt, um den es sich handelt, kann man gleichsam nur begegnen, nur im Vorübergehen für einen Augenblick sehen. Es handelt sich um das Geheimste und Innerste und doch zugleich Realste aller Gedanken Brenz' und das ist eben nicht so festzuhalten, wie man ein anderes Stück seiner Lehre festhalten kann. Das bestimmt das Methodische unserer Betrachtung dahin, daß wir gleichsam diesen Weg beschreiben, auf dem wir dem hier zu erkennenden Punkt begegnen müssen. Es handelt sich also praktisch um eine nachträgliche Betrachtung der bisherigen Ergebnisse unter diesem besonderen Blickpunkt, oder

vielmehr auf diesen Punkt hin bezogen. Bestimmen wir also zunächst noch einmal gleichsam die Wegpunkte und die Bezogenheiten, um von da aus rückwärts den Beziehungspunkt selbst zu sehen:

2.

Christus der König, der Gefreuzigte der Sieger, das war der Höhepunkt der Gedanken Brenz' über das Werk Christi. Als der König übte er das Amt des Richters und des Rechtfertigers²⁾: „Gerechtigkeit schaffen im Reiche Christi bedeutet aber nichts anderes als zum Vater gehen und ihn fürbittend zu bestimmen, alle Gläubigen für gerecht zu erklären und sie als Söhne und Miterben anzunehmen. Dergleichen bedeutet richten hier, den Satan unterjochen, diesen letzten und Hauptfeind des Menschengeschlechtes. Allein aber Christus selbst könnte das tun — Recht und Gericht schaffen. Er ist es, der fürbittend dafür eintritt, daß wir feinewegen vor Gott gerecht erklärt werden durch den Glauben und den Satan überwinden und vernichten kann.“ Von diesem Ausgangspunkt aus haben wir die weiteren Bestimmungen über das Königsamt Christi zu suchen. Was bedeutet dieses Amt der intercessio? Man darf hier nicht mit einem schematischen Verständnis kommen: Das Amt, bei Gott dem Vater einzutreten, ist identisch mit dem Amt, den Satan zu besiegen. Es ist die eine innertrinitarische Handlung des Sohnes. Das ganze Versöhnungswerk ist darin beschlossen. Das heißt aber die Erlangung der ewigen Verzeihung des Vaters muß in und mit diesem Tun Christi zugleich auch dem Menschen, dem Sünder dargereicht und übergeben werden. Denn nur so geschieht die Versöhnung völlig, daß Gott versöhnt wird mit uns und wir mit ihm. Was wäre die Versöhnung, wenn sie in ferner Unerreich-

²⁾ opp. IV Jes.-Komm. S. 407.

barkeit und Unerkennbarkeit außer und über uns stände? Der Begriff der Versöhnung setzt immer zwei Parteien voraus. Er beschreibt eine Bewegung. Dementsprechend besteht die Wirksamkeit Christi, abgesehen von seinem innertrinitarischen Eintreten für uns, auch in der Mitteilung und Austeilung und Übergabe der durch ihn geschehenen und geschehenden Versöhnung an uns und in uns: Denn Christus ist nicht ein solcher König, der in ferner Jenseitigkeit müßig im Himmel thront, sondern als König rechtfertigt und regiert er in seinem Reiche³⁾: „Er weiß wohl, daß alle unsere Werke durch und durch sündig sind und unsere Versuche, uns selbst zu rechtfertigen, eitel Wahn. Darum vergibt er uns zunächst alle Sünden und erklärt uns für Gerechte, sofern wir nur an ihn glauben. Als bald schenkt er uns auch den heiligen Geist, in dessen Kraft wir den alten Menschen in uns unterdrücken und neue Werke vollbringen können. Auf alle Fälle, Christus ist nicht nur ein Vorbild, ein Zuschauer aus der Ferne und ein Kritiker unseres Lebens, sondern er ist Kraft zum Glauben und zur Tat in uns: Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung.“ Christus herrscht unter den Seinen durch die Vergebung der Sünden und durch die Gabe des heiligen Geistes. Und eben dieses Tun an uns und in uns ist in sich identisch mit seinem Tun für uns. Die Einheit zwischen beiden ist nämlich die Aktualität des Erhöhten. Brenz bezeichnet diesen Punkt der Identität des Christus mit sich selbst gelegentlich durch einen Refers auf den Geistbegriff⁴⁾: „Allein Christus hat von Natur heiligen Geist. Auf seine Gottheit gesehen ist er mit dem heiligen Geist ein Gott (in der Trinität). Auf seine Menschheit gesehen, ist er vom heiligen Geist empfangen und mit allen seinen Gaben ausgerüstet.“ Was hier zu sehen ist, ist dieses: Abgesehen von Christus dem Versöhner und ab-

³⁾ opp. VII Homilien S. 183.

⁴⁾ Jes.-Komm. S. 251.

gesehen von Christus dem König in allen Doppelbeziehungen, ist der Vollzug der Identität zwischen Christus und Christus, eben jene stärkste Aktualität, die Möglichkeit und Wirklichkeit, dieses und jenes zugleich zu tun und zu sein nicht von selbst gegeben, sie muß sich ereignen, muß geschehen. Eben diese Notwendigkeit aber ist gemeint in dem Gedanken von der Wirkung des Erhöhten. Mit ihr haben wir es zu tun, wenn wir reden von der Versöhnung, der Rechtfertigung und vom Sakrament. Die Wirkung selbst erkennen wir zu erst aus jenem Ereignis: Christus der Versöhner und Fürbitter bei Gott, ist unser Versöhner, unser Rechtfertiger, unser Heiliger. Sagen wir noch, daß für Brenz an diesem innersten Punkt der Glaube hängt, sofern er wenigstens lebendiger Glaube und kein toter Buchstabenglaube ist, dann haben wir die Bedeutung der Sache zum ersten Mal erkannt⁵⁾: An Christus glauben, heißt im Ernst genommen, das Amt Christi erkennen und vertrauend sich daran klammern, heißt darauf bauen, daß Christus um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden ist. Der also würde an Christus glauben, der glaubte, daß ihm seine Sünden vergeben wären auf Grund des Todes Christi und er selbst vor Gott gerechtfertigt dastände auf Grund der Auferstehung Christi."

3.

Wir begegnen dem innersten Punkt dieser Anschauung Brenz' zum zweiten Mal, indem wir ausgehen von der subjektiven Seite der Sache. Dem Begriff *rex Christus* entspricht auf dieser Seite, auf der Seite des Menschen, der Begriff der Kirche. Ganz allgemein läßt sich nun für Brenz folgendes feststellen: Das Problem, das mit Luthers Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche

⁵⁾ opp. V. S. 153, v. Rügclgen hat auf diese Stelle aufmerksam gemacht.

bezeichnet ist, m. a. W. das Problem der Unreinen in der Kirche macht Brenz wenigstens in der ganzen Hauptzeit seiner Wirksamkeit verhältnismäßig wenig zu schaffen. Natürlich weiß auch er, daß die Kirche immer Sünderkirche ist, ja daß die Kirche selbst immer sündig ist⁶⁾:*)

Aber entscheidend ist die Gnade. Dadurch wird die Kirche charakterisiert als der ausschließliche Machtbezirk Christi, als das regnum, in dem er selbst der Herr ist. Und von da aus betrachtet, ergibt sich dann ein ganz anderes Bild der Kirche⁷⁾: „Wenn du sie aber anschaust in Christus unter der Voraussetzung des Glaubens, dann wirst du sie so schön und so lieblich finden, daß an diesem Anblick die Schar der Himmlischen sich wohl weiden könnte. Denn Christus hat ja der Kirche seine eigene Gerechtigkeit dazu gegeben, daß sie in dem göttlichen Gericht also gerecht und heilig um seinerwillen erschiene, als ob sie selbst in ihren Werken das ganze Gesetz Gottes auf das volligste erfüllt hätte.“**)

Die Zahl derer, die zur Kirche gehören, ist dabei notwendigerweise immer gering, denn nur wenige sind ausgewählt und der Glaube ist nicht jedermanns Ding. Und

*) „Nam si Ecclesiam consideraveris, iuxta carnem suam, gestat et ipsa adhuc peccatum, quod natura ei inhaeret, et a quo, non nisi morte liberatur. Sunt et actiones eius, quamvis e Spiritu sancto proficiscantur, tam imperfectae, ut per se non queant in indicio Dei constare. Itaque, si Ecclesiam aspicias secundum carnem et actiones suas, invenias in ea multas et magnas rugas atque maculas.“

**) „Ac profecto, si devera Ecclesia iuxta externam speciem iudicaveris, nihil videtur ea nec miserius, nec calamitosius esse. Primum enim vera Ecclesia non est tale hominum genus, quod constet congregata in unum locum multitudine, quae sit ordinata politicis legibus et munita humano praesidio, sicut mundana Regna, sed est coetus hinc inde inter impios dispersus in nullo alia multitudine numero computatus, nec aliquo magistratu illustri⁸⁾.“

⁶⁾ Jes.-Komm. S. 80j. S. 28j.

⁷⁾ Ebenda selbst.

⁸⁾ Ebenda S. 68s.

die Kirche ist weltlich betrachtet immer verächtlich und unscheinbar. Umgekehrt aber wiederum: In Christus gesehen hat sie die gleiche Machtfülle und Autorität wie er selbst, genau so gut wie sie in ihm die volle Gerechtigkeit und Reinheit hat⁹⁾ *):

Menschlich geredet arm, ist sie überreich in Gott, traurig, ist sie doch in Wirklichkeit voll Freude, in jedem Augenblick dabei zu erliegen und zusammenzubrechen, ist sie doch ewig beständig¹⁰⁾:**)

Immer kommt es auf den Blickpunkt an, unter dem man sie betrachtet¹¹⁾: ... „Observemus igitur, quod Ecclesia, alia est secundum naturam carnis suae et secundum actiones suas. Alia est secundum fidem, in Christo Jesu, Domino nostro“. ... Daß die Kirche rein, gerecht, herrlich, mächtig und beständig ist, das ist immer nur zu glauben, denn das ist sie nicht von sich aus, das ist sie, wenn sie es ist nur sofern sie in Christus ist. Und der Schluß ist immer der gleiche¹²⁾: „Zur wahrhaft katholischen Kirche zählen die, die übereinstimmen in der Lehre der Apostel und Propheten und erkennen, daß Christus Jesus das Haupt ist, der Eckstein auf dem das ganze Gebäude ruht.“ Das aber führt weiter: Die Kirche ist das Regnum Christi, sagten wir. Schon im

*) „Videtur serva, sed est propter Christum, caput suum, vere domina omnium creaturarum, quippe quod necesse habeat omnis creatura servire ei ad salutem... Videtur omni maiestate et honore destituta. Sed tanta est coram Deo maiestas eius, ut ubicunque fuerit homo pius, et verum Ecclesiae membrum, ibi sit exercitus coelestium angelorum, qui eum non solum comitentur, sed etiam in omnibus adversis tueantur.“

**) „Et hoc regnum exercet perpetuo, quia semper tuetur pios credentes in ipsum, quos etiam excitabit a mortuis, ut abolita morte habeant vitam, iustitiam, et foelicitatem sempiternam.“

⁹⁾ Ebenda S. 686.

¹⁰⁾ Ebenda S. 233.

¹¹⁾ Ebenda S. 801.

¹²⁾ Ebenda S. 800.

Syngamma wird dieses Reich Christi näher¹³⁾ als „ein Reich der Freiheit“, beschrieben. Seine Mittel sind Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und Seligkeit und Leib und Blut Christi. Es wird regiert durch die richtende und rechtfertigende Gerechtigkeit des Königs¹⁴⁾. Und zwar so¹⁵⁾: daß Christus seine Braut d. i. die Kirche (jedes einzelne Glied in ihr), in die völlige Gemeinschaft seiner himmlischen Güter hineinnimmt, sodaß sie teil hat an aller Gerechtigkeit, Majestät, Machtvollkommenheit und Überfülle in dem himmlischen Königreich.*)

Denn „es steigt niemand in den Himmel, denn der vom Himmel gestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist. Die Gottseligen steigen auch auf, aber in Christo, und durch Christum in Wort und mit dem Wort¹⁷⁾.“ Überall hier ist die Rede von dem Wirken des erhöhten Christus. Nicht direkt freilich, denn das ist nicht direkt zu sagen, sondern indirekt: im Glauben, in der Hoffnung, im Worte und durch das Wort. Immerhin ein allerstärkster Hinweis auf die Sache, auf alle Fälle. Denn: Der Einzelne oder die Gemeinde als Braut Christi, mit ihm im Himmel sitzend, teilhaftig aller Güter, die dem Sohne von Ewigkeit her zukommen, das setzt eben jene Wirkung des Erhöhten voraus, ja, das ist diese Wirkung selber. Und wenn wir nun sagen:

*) Schon in den Homilien wird das gleiche einmal so zum Ausdruck gebracht¹⁶⁾: „Dominus igitur noster Jesus Christus, Imperator longe omnium invictissimus, non solum calamitates, mortem et infernum, secum captiva duxit: sed etiam nos ipsos qui prius eramus in his carceribus captivi, nunc autem per ipsum liberati, credentes in eum, secum in coelum ita avexit, ut una cum ipso victoria fuamur, et super hostes nostros, quorum vincti eramus, perpetuo dominemur“.

¹³⁾ Syngamma K Ia.

¹⁴⁾ Jes.-Komm. S. 233.

¹⁵⁾ Ebenda S. 798.

¹⁶⁾ Homilien S. 23.

¹⁷⁾ Syngamma F IVa.

im Glauben geschieht das, was hier beschrieben wird, oder durch das Wort und in dem Worte, so bedeutet das noch einmal die allerstärkste Aktualisierung des Glaubens und nicht eine Verflüchtigung der Realität des Wortbegriffes: Im Glauben vereinigt sich der Erhöhte mit der gläubigen Seele des Einzelnen wie der Gemeinde, zu jener himmlischen Seligkeit, die uns verheißen ist in dem Wort, welches Christus selbst ist.

4.

Wir berühren diesen Punkt noch zu einem dritten Mal, wenn wir nach dem Sinn und der Bedeutung der Gnadenmittel fragen: Man wird immer zunächst vor einem Rätsel stehen, wenn man die Abendmahlslehre oder auch die Rechtfertigungslehre Brenz' aus der ferne her betrachtet. Wie erklären sich im letzten Grund alle jene Zuspitzungen dieser Lehren, auf die wir im Zusammenhang der Darstellung fort und fort gestoßen sind?: Daß im Sakrament Christi Fleisch und Blut wahrhaft gegessen und getrunken werde, und daß das Wort dem Glauben Christus gegenwärtig macht mit allen seinen Gütern. Das Bild des Ganzen würde unvollständig bleiben, wenn man nicht die letzte Voraussetzung sehen würde, von der alle diese Sätze ausgehen. Wort und Sakrament sind Werkzeuge in der Hand des lebendig wirkenden Erhöhten, das ist diese Voraussetzung. Wenn in Calvin's Sakramentslehre das der krönende Gedanke ist, daß die Seele sich emporschwingt in den Himmel und dort im Himmel kraft der Wirkung des hl. Geistes jene mystische Einigung der Seele mit Christus stattfindet, so ist es bei Brenz der Gedanke der Wirkung des erhöhten Christus, der durch sein Wort und sein Sakrament die Seele mit sich selbst in Gemeinschaft bringt. Christus der Erhöhte, teilt sich selbst auf diesem Wege dem Gläubigen mit. Deshalb kann es heißen, daß Christus gen Himmel gefahren sei und dennoch

im Sakrament ausgeteilt werde. Denn¹⁸⁾: „Meinst du, Christus sei also weggegangen, daß er uns nichts von dem Seinen gelassen habe? So müßte auch hinweggegangen sein Vergebung der Sünden. So ist auch hinweg unsere Seligkeit und Gerechtigkeit und der heilige Geist selbst, denn diese sind alle Christus zu eigen, so sind wir also noch Sünder und verdammt. O wir Armen, wer will uns lösen aus des Teufels Rachen? Aber wir danken dir Herr Christe Jesu, daß du dich nicht also von uns verstohlen hast, daß du nichts, was dein ist, hinter dir gelassen hättest. Du sitzt zur Rechten deines Vaters und versagst uns doch unterdessen nicht deine Gaben . . .“ Bis auf den Tag des zweiten Kommens Christi werden uns alle Güter, die uns in seinem ersten Kommen ins Fleisch gebracht sind: der heilige Geist, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Leib und Blut Christi durch das Wort gesandt¹⁹⁾. Das ist der letzte und innerste Grund für das „hoc est“ der Abendmahlslehre: Der Erhöhte steht vor seiner Gemeinde als der Spender seiner selbst und seiner Gnade. Die Gemeinschaft Christi mit den Seinen, vorgestellt als das lebendige Wirken des Erhöhten an den Gläubigen mit den Mitteln des Wortes und des Sakramentes, das ist der schönste Gedanke der Theologie des Brenz. Und die Kraft, mit der er diesen Gedanken entfaltet hat und der religiöse Mut, mit dem er ihn immer wieder gedacht hat, machen ihn als Theologen und auch als Menschen sympathisch. Wenn man sich fragt, was macht diese Theologie bei aller Breite und Unausgeglichenheit ihrer Gedanken so lebendig und überzeugend, dann wird man hier ihr Spannendes und Bezwingendes suchen müssen. Die Lehre von der Person Christi ist schließlich doch auch nur ein Ringen um diese innerste Mitte gewesen.

¹⁸⁾ Syngramma K Ia.

¹⁹⁾ Ebenda K IIa.

5.

„Wer immer dem Evangelium wahrhaftig glaubt, der wird durch diesen Glauben ein Glied am Leibe Christi und ein Tempel, in dem er selbst, der Herr, Wohnung genommen hat²⁰⁾.“ Es ist von hier aus möglich, ein letztes Wort zu Brenz' Glaubensbegriff zu sagen. Wir haben bei der Besprechung der Rechtfertigungslehre wahrnehmen können, daß Brenz in einer eigentümlichen inneren Spannung steht: Er wollte gleichsam in dem einen Wort Glaube immer ein Doppeltes sagen, einmal, der Glaube ist Glaube, das heißt nicht ein *Haben*, aber ein Rechnen mit einem *zukünftigen Haben*. Der Glaube ist dann also der Besitz eines Anrechtes auf ein zukünftiges Erbe. Auf der andern Seite ist er auch *wirkliches Sein und Haben*²¹⁾: „Qui credunt in Christum vere et habend iustitiam Christi per fidem“. Der Ton liegt hier ebenso auf dem Haben, wie in dem ersten Zusammenhang auf dem Haben der Anwartschaft, d. h. aber dem tatsächlichen Nichthaben²²⁾: ... „In carne non sentitur“. Wir haben als einen charakteristischen Satz für diese innere Spannung und Bewegung innerhalb der Gedanken Brenz' den Satz herausgestellt²³⁾: „Sed quis, inquis, sic iustus est, ut faciat omnia opera, sua sponte et hilari corde, ac perfecte? Respondeo: Nullus hominum, si quidem ipsa opera consideraveris. Et tamen homines sunt ac dicuntur iusti. Quomodo ergo hoc intelligendum erit? Primum, iustus dicitur, fide iustus, quia credit in Jesum Christum, qui est vera iustitia et propter quam omnes credentes in ipsum reputantur coram Deo iusti ... Deinde iustus dicitur operibus iustus, quia quae facit bona opera, facit ex fide Christi, hoc est, non facit ea opinione

²⁰⁾ Katech. illust. S. 305.

²¹⁾ Röm.-Br.-Komm. S. 295.

²²⁾ Ebenda S. 539.

²³⁾ Gal.-Komm. S. 899.

meriti, sed fiducia misericordiae Dei per Christum“. ... Was hier nun noch zu sehen ist, das ist die außerordentlich innige Korrelation zwischen Christus und dem Glauben. Christus als der von dem Glauben und nur von dem Glauben und nicht etwa auch anders als der Versöhner und Tilger der Sünden ergriffene, ist zugleich der lebendig schaffende, im Glauben selbst gegenwärtige.*)

Sowohl der kritische, als auch der positive Begriff des Glaubens weist aber zurück auf ein drittes Voraussetzendes, eben auf eine Aktivität des erhöhten Christus, der sowohl alles für uns tut als der intercessor und interpellator vor Gott dem Richter, als auch alles in uns wirkt, heiligen Geist und neues Leben. Das Wort des Glaubens, auf Menschenlippen notwendig immer ein doppeltes Wort, ist in diesem Begriff wunderbar geeint. Denn der Erhöhte ist zugleich der Fürsprecher bei Gott und der lebendig Schaffende im Menschenherzen. Was die christologischen Gedanken Brenz' nicht bewirken konnten, die Einheit beider Seiten in Christus zum systematisch klaren Ausdruck zu bringen — wir haben gesehen, daß der Begriff des Gottmenschen bei Brenz dies eine Wort nicht ist, — ist eben hier vollzogen in dieser letzten Voraussetzung, einer Realität, von der alle Gedanken ihren Ausgang nehmen. Nennen wir diese Voraussetzung das Wirken des Erhöhten, dann treffen

*) Von da aus ergeben sich für Brenz dann sowohl solche Sätze, wie dieser²⁴⁾: „Itaque cum dicitur, Justus vivit e sua fide, seu homo iustificatur fide. Hanc habet sententiam, Homo absolvitur coram Deo ab iniustitia, ex eo, quod credit in Christum filium Dei, ut fides in Christum sit veluti anima, qua homo coram Deo vivit, seu reputatur iustus, als auch solche Sätze, die alles auf die Alleinwirksamkeit der Gnade stellen²⁵⁾: „Nihil igitur est in toto homine, quod possit in iudicio Dei constare, solo enim Christo possumus in iudicio Dei constare“.

²⁴⁾ Ebenda S. 494.

²⁵⁾ Ebenda S. 691.

wir jedenfalls damit die Sache, um die es sich handelt: das Evangelium ist eine Kraft Gottes, dieses Kampfwort, mit dem Brenz jeden Einwand gegen die Unmöglichkeit seiner Spitzen-Lehre zu Boden schlug, ist damit zugleich erwiesen als der innerste und gläubigste Satz seiner ganzen Theologie.

Wir sind damit am Ende unseres Weges angekommen. Ein abschließendes Urtheil haben wir hier noch nicht zu fällen. Um dazu vorzudringen, wenden wir uns noch einmal an die Geschichte und versuchen zunächst einen kritischen Vergleich der Lehre Brenz' mit derjenigen Melancthons und fragen zum Schluß nach den theologie-geschichtlichen Nachwirkungen der Lehre Brenz'. Erst damit wären wir in der Lage, ein Urtheil zu bilden.

III. Der Gegensatz.

§ 8. Kritischer Vergleich mit Melanchthon.

1. Die Abendmahlslehre.

Melanchthons allmähliche Entfernung von den Hauptpunkten der Lehre Luthers und Brenz' Stellung dazu.

2. Zusammenfassender Vergleich der beiderseitigen Rechtfertigungslehren.

Die Stärke der melanchthonischen Lehre;
Brenz' Verhältnis zu Luther.

3. Die Christologie.

a) Melanchthons Christologie in der Auseinandersetzung mit derjenigen Luthers.

α) Der Begriff des Gottmenschen bei Melanchthon,

β) Der historische Christus,

γ) Die communicatio dialectica,

δ) Der Versuch der Überwindung des Dualismus zwischen den zwei Naturen in Christus. Stankarus und Canisius.

b) Vergleich Melanchthons und Brenz' mit Luthers Lehre.

c) Melanchthons Lehre von der Kirche.

d) Schlußbemerkung.

Es war das Schicksal der Lehre Brenz', daß sie von Anfang an in ein Spannungsverhältnis zu der Melanchthons zu stehen kam, ja, man könnte vielleicht sogar sagen, daß sie

sich Melanchthon gegenüber behaupten mußte. Das ist wenigstens sowohl für die Rechtfertigungslehre als auch für die Christologie zutreffend. Ein Vergleich in der Abendmahlslehre ist dagegen nicht allzu fruchtbar. Denn die Abendmahlslehre Melanchthons ist so mannigfacher Interpretation fähig, daß ein eingehender Vergleich zwischen ihm und Brenz nicht die Mühe lohnt. Jedenfalls kann es sich an diesem Punkte nur um einige erste Feststellungen handeln: Einmal, Melanchthon hat sich in seiner Abendmahlslehre bewußt und ausdrücklich in einer Reihe zentraler Punkte von Luther entfernt. Zum ersten Mal sichtbar wird seine eigentümliche Abweichung in der Unterschiedenheit des Begriffes für die Verbindung von Brot und Leib im Abendmahl. . . . Wir finden sie bei einem Vergleich zwischen der lateinischen und der deutschen Ausgabe der Visitationsartikel: Die lateinische Ausgabe, die von Melanchthon stammt, sagt¹⁾: „Primum sic doceant iuxta verbum Christi esse cum pane verum corpus Christi cum calice verum sanguinem . . . Et Paulus ait, panis quem frangimus est communicatio corporis Christi, non ait est communicatio spiritus“. Und sodann²⁾: „Quod maxime necessarium est, manducatione corporali non iustificari homines sed manducationem esse signum quod nos admoneat, ut credamus“. Galten wir dagegen die von Luther veränderte Ausgabe³⁾: „Daß im Brot sei der wahrhaftige Leib Christi und im Wein das wahrhaftige Blut Christi. So sagt Paulus: 1. Kor. 11, 16: Das Brod, das wir brechen, ist der ausgeteilte Leib Christi. Wo nun sollt verstanden werden, nicht der wahre Leib, sondern das Wort Gottes allein, so wäre es nicht eine Austeilung des Leibes Christi, sondern allein des Wortes und Geistes“. . . . Man wird die Differenz, die hier zu-

¹⁾ C. R. 26, 19.

²⁾ Ebendasselbst.

³⁾ C. R. 26, 64, f. dazu Luthers Briefe De Wette III, S. 258—262.

tage tritt, freilich nicht überschätzen dürfen. Aber immerhin läßt sich ohne weiteres feststellen: Es tritt bei Melanchthon deutlich eine Lockerung der Bezogenheiten von Sache und Zeichen heraus. Melanchthon hat sich zunächst noch eine Weile mit dem lutherischen „in pane“ abgefunden, weil er es durch die Ubiquitätslehre vor Mißverständnissen grob materialistischer Art gesichert glaubte. Aber er erkannte natürlich bald, daß die Absicht Luthers durchaus dahin ging, mittelst der Ubiquitätslehre zu begründen⁴⁾: „daß wahrhaftig und mit Brod und Wein der Leib Christi gegessen wird, also daß alles, was das Brod wirkt und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß der ausgeteilt und mit den Zähnen zerbissen werde“. Seit 1534 wird das von Melanchthon immer entschiedener bestritten. Die lutherische Beziehung zwischen der Abendmahlslehre, d. i. dem hoc est und der Ubiquität auflösen, das bedeutet aber nichts anderes, als den Angriff gegen die lutherische Exegese der Einsetzungsworte richten. In der Tat hat sich dann Melanchthon ausdrücklich und offenkundig auch in diesem Punkt von Luther und den Seinen losgesagt.*)

*) In einem Brief an Brenz vom 12. Januar 1535 spricht er zum ersten Mal aus, daß viele der Väter zweifellos eine symbolische Erklärung der Einsetzungsworte vertreten:⁵⁾ „ὁρῶ πολλὰς τῶν παλαιῶν συγγραφέων μαρτυρίας εἶναι, αἷ ἀνευ ἀμφιβολίας ἐρμηνεύουσι τὸ μυστήριον περὶ τύπου καὶ τροπικῶς, ἐναντία δὲ μαρτυρία εἶσιν ἢ νεώτεραι ἢ νόθοι. σκεπτέον δὲ καὶ ὑμῖν, εἰ παλαιᾶς γνώμης ὑπερασπίζετε“. Melanchthon gibt seitdem die lutherische Auffassung des „est“ der Abendmahls Worte auf. Er sieht hinfort in dem Pauluswort: „κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ,“ die richtige Auslegung... freilich wollte er die reale Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl nicht bestreiten und wehrt sich ausdrücklich dagegen, aus dem Abendmahl ein leeres Symbol zu machen⁶⁾. Worauf es ihm vielmehr auch hier

⁴⁾ De Wette IV, S. 57 ff.

⁵⁾ C. R. 2, 824.

⁶⁾ C. R. 3, 511.

In der „*inclusio corporis in pane*“ erblickte er die Quelle aller Mißbräuche und Irrlehren, weil daraus eine „*physica et durabilis coniunctio*“ gemacht werde, an die sich viel Aberglaube anschließe, so z. B. die Anbetung der Monstranz⁸⁾, aber auch z. B. die müßige Frage, ob eine Maus, die das geweihte Brot benagt, den Leib Christi verzehre. Bedenkt man, wie von lutherischer Seite zwar nicht deshalb, um diese Konsequenzen zu behaupten, aber um der Wahrheit und Wirklichkeit Christi im Sakrament willen, die Impanation in aller Form vertreten wurde, und im laufenden Gesecht diese Konsequenzen selbst schließlich mit aller Entschiedenheit behauptet werden mußten, so erkennt man den weiten Abstand Melanchthons von Luther. Nehmen wir z. B. einen der vorgeschobensten Punkte der lutherischen Lehre, der Genuß durch die Ungläubigen. Wir haben gesehen, wie Brenz in den Abendmahlsstreitigkeiten diesen Punkt geradezu zum Unterscheidungsprinzip erhoben hat. Kein Ausweg ist gelassen: daß der Leib Christi im Glauben genossen wird, das ist so wahr und so wirklich, daß auch der Genuß der Ungläubigen behauptet werden muß. Melanchthon hat sich dem gegenüber stets sehr vorsichtig ausgesprochen. Zwar war der Genuß der Ungläu-

ankommt, ist die Lockerung der lutherischen Beziehung von Zeichen und Sache, Brot und Leib. Er meinte in dem Pauluswort von der Gemeinschaft des Leibes Christi denjenigen Begriff gefunden zu haben, der wohl die reale Gegenwart voraussetzt, ohne doch auf die lutherische Gleichung von Zeichen = Sache hinauszulaufen. ... Ganz offen ist die Absage an Luther, wenn er in einem Brief an Veit Ditrich schreibt:⁷⁾ „*Dixi datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est, nec addidi inclusionem aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἁγρῷ τὸ σῶμα aut ferruminaretur aut misceretur, ut est coniunctio ferri et ignis in ignito ferro*“.

⁷⁾ C. R. 3, 514.

⁸⁾ C. R. 4, 263. 277; 7, 882.

bigen in der Wittenberger Concordie aufs unzweideutigste behauptet worden⁹⁾:*)

Aber die manducatio oralis ist auch hier nicht gelehrt und die Formel „Indignos sumere ad iudicium“ braucht gar nicht auf den Leib Christi bezogen zu sein.**)

Im Gegenteile: Er kann die manducatio oralis rundweg ablehnen, ohne mit der Lehre von der Nießung der Ungläubigen in Widerspruch zu kommen¹¹⁾: ... Nequaquam dicendum est descendere corpus Christi in ventrem aut dentibus atteri: Doceantur homines de ipsa ratione sacramenti, sc de testificatione, quod sumus membra Christi, deinde de consolatione veraquae est manducatio spiritualis.“ ... Im Praktischen nähert sich Melancthon vielfach calvinischen Formeln, freilich ohne dessen Schneid und dialektische Spannung. — Die Möglichkeit seiner Annäherung an Calvin liegt auch wohl eher in der Realistik seiner Psychologie, als in dem theologischen Ansatz. — Die Begründung der Lehre auf die Christologie, das luther-

*) „Sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis, et indignos sumere ubi servantur verba et instituta Christi. Sed tales sumunt ad iudicium, quia abutuntur Sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur“.

**) Und daß Melancthons Gedanken in der Tat dieses Verständnis von der Sache voraussetzen, zeigt die Erklärung des Cor.-Briefes von 1552:¹⁰⁾ „Abutentes reos esse corporis et sanguinis i. e. contumelia afficere corpus et sanguinem Domini, sicut latrones crucifigentes Dominum contumelia eum afficiebant. Et gradus sunt contumeliae — cum profani accipiunt propter consuetudinem — sine fide et poenitentia, Sed majores contumeliae sunt, cum fingitur usus esse sacrificium item cum mutatur in idolum“. Die eigentliche Entweihung trifft nur das Element, das also in diesem Falle allein genossen wird.

⁹⁾ C. R. 3, 76.

¹⁰⁾ C. R. 35, 1125.

¹¹⁾ C. R. 9, 277.

rische „in pane et vino“, die Exegese der Einsetzungsworte, die Nießung der Ungläubigen und die manducatio oralis, das alles wird von Melanchthon mehr oder weniger abgelehnt zu gunsten eigener selbständiger Tendenzen. Das soll weder ein Verdikt über den Mann sein, noch über seine Lehre, es soll nur ein neues Licht werfen auf die Abendmahlslehre Brenz', wenn wir nun sagen, Brenz hat in seiner Lehre die tiefsten Tendenzen und Absichten Luthers aufrecht erhalten. . . . Das zum Zeichen hat sich Brenz in einer überpointierten Zuspitzung auch einmal mit der Frage beschäftigt, ob eine Maus, die das geweihte Brot benagt, den Leib Christi verzehrt. Ich setze die entsprechenden Stellen aus einem Briefe Brenz' an Kanzler Vogler, Ansbach, Sept. 1529 hierher, weil sie im Unterschied zu Melanchthons vorsichtig abwägenden und kritisch zurückhaltenden Äußerungen zu der Sache so bezeichnend sind für den religiösen Mut zur Konsequenz auf Brenz' Seite, einen Zug, den man bei Melanchthon völlig vermißt:¹²⁾ „Zuletzt will dieser beschließen, wann die ungläubigen den leib und das blut Christi essen und trinken so müssen auch die Mausß und Katzen wo sie etwan das brot des nachtmals kisten, den leib Christi essen usw. Wolan ich hab vorhin meins bedunkens genugsam anzeigt das die wort Christi das brot des nachtmals zu seinem leib weyhen und segnen. Und so dasselb einmal geschehen So mag dem ewig bleibenden wort gottis kein creatur sein kraft und vermügen entziehen. Wan dan der fall sich also begeben das mit dem wort Christi (das ist mein leib) das brot zu seinem leib gesegnet ist, und dem gegenwärtigen entphaher etwas urblützig widerfert, das er das brot nit nemen kan. Und würdt derhalben das brot hinder sich gestellt auff den brauch des nachfolgenden nachtmals. Es kumpt aber ein mauß ongenerd darüber und verzerts. Was sol man sagen? sol man sprechen, das brot sei

¹²⁾ HJ a. a. O. 2. Bd. S. 440 ff.

nicht der leib Christi so muß das vorig wort (das ist mein leib) darüber gesprochen ein luge sein und sol es darumb nit der leib Christi bleiben? das es von einer mauß wird gessen, so muß der mauß kraft sterker und gewaltiger sein denn das wort unsers Herrn Jesu Christi, der da sitzt eins almechtigen vatters ein almechtiger son. Wie sollen aber wir dazu kommen, das wir die mauß wollen über unsern Herrn Christum stellen? Soll man aber sprechen das brot so die mauß essen sey der leib Christi will es sich nichts reumen oder schicken, das die mauß sollen den leib Christi essen usw. Wollan es schick sich oder reum sich vor der menschlichen vernunft, wie es woll, so müssen ee wir einen ungereumbts und vor der welt ungeschickts zulassen. Se wir wolten dem wahrhaftigen und ewig beständigen wort gottis ein unwahrheit und luge aufstrecken.“ Der Mut ist der gleiche, wie der Luthers in seinem Wort auf dem Marburger Gespräch¹³⁾: „Und wenn mir Gott Solzöpsel fürleite und spräche, das ist mein Leib, so mußte es also sein“. Nicht um die Konsequenz geht es hier, sondern um der Wahrheit willen wird die letzte Konsequenz gewagt, darum geht es. ... Was Brenz mit Luther so innig verbindet, ist der stürmische Mut zur Wahrheit Gottes und seines Wortes. Es ist hier nicht der Ort, die Abendmahlslehre Melanchthons gegen die Brenz' abzuwerten oder umgekehrt die Bedeutung der Lehre Brenz' an dem Vergleich mit Melanchthon zu erkennen. Nur so viel ist klar, in allen Punkten, in denen Melanchthon von Luther abweicht, weicht er auch von Brenz ab. Die Frage Brenz oder Melanchthon erweitert sich also sofort auf die Frage Melanchthon oder Luther. Dabei weicht Melanchthon gerade in solchen Punkten von Luther ab, in denen dieser, in der Tendenz seiner *g a n z e n* Lehre Konsequenzen behaupten mußte, koste es, was es wolle, wenn er die Wahrheit und die Wirklichkeit des Sakraments

¹³⁾ Zwinglis Werke ed. Schul. Schulth. II 348.

nicht preisgeben wollte. Auch die Reformierten, vor allem Calvin, folgten Luther nicht bis in diese Konsequenzen hinein, aber sie taten es im Gegensatz zu Melanchthon auf Grund einer einheitlich überzeugenden Gegentendenz. Verschieben wir von hier aus die Frage des Urteils zwischen Brenz und Melanchthon bis dahin, wo sie alle von neuem akut werden und worauf insbesondere Luthers, aber ebenso, wenn nicht noch eingreifender Brenz' Abendmahlslehre hinweist: in die Christologie.

2.

Bevor wir aber dazu gelangen, fassen wir das Ergebnis der Rechtfertigungslehre Brenz' und Melanchthons noch einmal vergleichsweise zusammen: Wir hatten gesehen: Brenz ist trotz aller Anerkennung der melanchthonischen Imputationslehre nicht bei ihr stehen geblieben. Die einzelnen Punkte, an denen das enge Schema sich sprengt, sind: der durchgeführte Wortcharakter des Heilswerkes, Brenz' Begriff der Sündensühnung und die enge Verbindung der Rechtfertigung mit der Erneuerung. Der eigentliche Unterschied zwischen beiden Lehranschauungen ist dementsprechend auch hier zu suchen. Für Melanchthon ist der Glaube einseitig bestimmt als das Verhältnis des Vertrauens zu der Barmherzigkeit Gottes, die uns durch den Tod Christi erworben ist. Christus in seiner Gott zugewandten Seite, als mediator, redemptor wird für den Menschen nur indirekt wirksam, insofern er bei Gott für ihn eintritt. Dementsprechend dürftig sind dann natürlich auch die Gedanken über Christus und sein Verhältnis zu den Menschen, als Stütze für den Glauben kann sein Vorbild dienen, als Lehrer der Gläubigen er selbst allenfalls. Daß er als Erhöhter unter den Gläubigen wirksam ist: durch Wort und Sakrament seine Gemeinde rechtfertigend und heiligend, das bleibt verschwiegen. Vielleicht hat Brenz die Schönheit des Gedan-

fens vom sühnenden Opfertod Christi noch lebendiger empfunden als Melanchthon, bei dem er doch mehr und mehr zur Formel wird. Er hat diesen Gedanken freilich nicht systematisch verarbeiten können. Er steht vielmehr einigermaßen unverbunden neben den anderen, die aus der Christologie gewonnen sind. Und Melanchthon hat demgemäß ihm gegenüber den Vorzug der Einheitlichkeit der Gedankenführung seiner Lehre. Aber er ist ärmer:¹⁴⁾ „Er glaubte irrtümlich, den Trost unbedingter Vergebung nur dann wahren zu können, wenn er den Blick auf die Endvollendung, auf die angefangene, werdende Rechtmachung, auf die erneuernde Einwohnung Christi und seiner Gerechtigkeit, aus dem Gefüge des göttlichen Rechtfertigungsplanes herausstrich und das dem Glauben des Menschen allein Vorgehaltene, die rückhaltlose Verzeihung und Gerechtsprechung, auch zum einzigen Gedanken Gottes beim Rechtfertigungsakt machte“. Ganz anders Brenz: Die Einwohnung Christi ist einer seiner frühesten Gedanken gewesen. Wir sind ihm bereits in der Abendmahlslehre begegnet. Und der Blick von dem angefangenen Werk der Rechtmachung auf die ewige Gerechtigkeit und Seligkeit trat besonders im Galaterkommentar deutlich hervor —, ... später dann in den Schriften zum osiandrischen Streit, in der Unterscheidung von *iustitia evangelii* und *iustitia aeterna* —. ... Der Glaube ist bei Brenz entsprechend viel reicher und umfassender als bei Melanchthon. Er ist Wirklichkeit des Christus in uns. Und wenn er schon nicht zur ganzen paradoxen Tiefe des lutherischen Glaubens durchgedrungen ist, so trägt er doch alle seine Elemente tief innerlich. Wer von Luther herkommt, wird die Frage Melanchthon oder Brenz schnell beantworten. In Brenz ist alles das erhalten, was Melanchthon an der lutherischen Rechtfertigungslehre verstümmelt hatte. Es ist für die lutherische Theologie ein Unglück

¹⁴⁾ E. Girsch, Oslander a. a. O. S. 228.

gewesen, daß Brenz nicht zugleich der Systematiker war, der er hätte sein müssen, um Melanchthons Imputationslehre zu überwinden. Doch seine historische Aufgabe an dem Erbe Luthers lag offenbar auf einem andern Gebiete, als dem der Rechtfertigungslehre. Dem aber nähern wir uns nun, wenn wir drittens einen Vergleich versuchen zwischen der Christologie Brenz' und der Melanchthons.

3. a)

Es ist natürlich, daß Melanchthons Interesse an der Christologie ein gründlich anderes gewesen ist als das Luthers oder Brenz'. Es liegt zunächst durchaus in seiner Lehre vom Glauben begründet (der Glaube richtet sich vornehmlich auf die Ergreifung des Verdienstes Christi, d. h. auf das satisfaktorische Leiden Christi für uns, auf den Leidensgehorsam mehr, als auf den tätigen Gehorsam), daß sein christologisches Interesse bedeutend mehr auf das Werk, als auf die Person Christi gerichtet ist. Diesen Sachverhalt hat Melanchthon zum ersten Mal in den *Locis* von 1521 belegt, wenn er sagt:¹⁵⁾ „*Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Immo sine magno periculo tentari non possunt*“. Er hat darüber den Blick für die innere Einheit von Werk und Person Christi verloren. Osiander hat das gelegentlich deutlich empfunden, daß seine Gegner, und an ihrer Spitze Melanchthon, den lebendig gegenwärtigen Christus gänzlich verschwinden ließen gegenüber dem empirischen-historischen Jesus oder dessen Werke vor 1500 Jahren und hat nicht wenig dagegen geeifert. Nichtsdestoweniger finden wir auch bei Melanchthon ausführliche Gedanken über die Person Christi.

a) Den charakteristischen Grundzug seiner Christologie hat Serlinger nicht zu Unrecht das Interesse an der ethischen

¹⁵⁾ C. R. 21, 84.

Lebenswahrheit des Erlösers genannt¹⁶⁾. „Es ist zunächst im Gegensatz gegen die mystisch-theosophischen Bildungen in der Christologie gesagt, ist aber doch für die ganze Anschauung Melanchthons bezeichnend, wenn es einmal heißt¹⁷⁾: „Der Sohn Gottes, den wir anbeten, ist keine Einbildung, keine platonische Idee, sondern der lebendige, weise, gerechte, wohlthätige Hüter seiner Gemeinde“. Was Melanchthon vor-schwebt, ist offenbar der Gedanke der Wiederherstellung des ursprünglichen Menschen, der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. Seine tiefsten religiösen Intentionen zielen dahin: auf eine Einigung des Göttlichen mit dem Menschlichen. Diese Einigung ist die Erlösung, kein Zweifel: Die Urbildlichkeit des Menschen ist das zentrale Interesse Melanchthons an der Christologie¹⁸⁾: ... „Congruebat Filium assumere humanam naturam, ut haec persona, quae est substantialis imago Patris, restitueret imaginem Dei in nobis.“ ... In der Menschwerdung vollendet sich der Schöpfungsplan Gottes¹⁹⁾: ... „Ideo dicit in Filium omnia condita esse, i. e. ad hunc finem, ut conspiciatur hoc mirandum opus Dei, in quo sic communicavit humanae naturae suam bonitatem, ut etiam unione hypostatica Filius assumpserit humanam naturam.“ ... Und darum ist sie auch abgesehen von der Notwendigkeit der Erlösung eine Notwendigkeit im ewigen Ratschluß Gottes:²⁰⁾ „Christus missus fuisset, etiamsi homo non esset lapsus, quia propter hunc filium Deus condidit aeternam ecclesiam.“ Melanchthon fordert, man solle auch die Schöpfung im Lichte der höchsten Offenbarung, der Menschwerdung betrachten. Denn Gottes Absicht sei, von der Welt erkannt und geliebt zu werden,

¹⁶⁾ Gerrlinger, Melanchthons Theologie a. a. O. S. 187 ff.

¹⁷⁾ C. R. 7, 582.

¹⁸⁾ C. R. 23, 370.

¹⁹⁾ C. R. 23, 385.

²⁰⁾ C. R. 14, 338.

diese Erkenntnis bringe vollkommen erst die Menschwerdung Gottes. Gott habe aus Liebe geschaffen, um sich der Welt mitzuteilen: Diese Selbstmitteilung vollziehe sich in der Menschwerdung vollkommen: Die Endursache der Schöpfung (*causa finalis creationis*) sei, so sagt er zu Coloss. I, 10 ff. nicht der Sohn Gottes, sondern der Gottmensch, *quia haec copulatio divinae et humanae naturae est summum opus Dei et in hac copulatione conspicitur multiplex sapientia Dei et immensus amor ergo genus humanum*. Besonders gern hebt er hervor, Zweck seiner Sendung sei die Vereinigung der Geister zur Kirche, daran er das Haupt sei „*efficacia, perfectione, ordine et merito*“²¹⁾. Wir haben es hier mit dem Positivsten zu tun, was Melanchthon gegen die lutherische Abendmahlslehre einzuwenden hatte. Die Idee des Gottmenschen = urbildlichen Menschen verträgt keinen religiösen Materialismus irgendwelcher Art, sie ist durch und durch ethisch. Melanchthon konnte natürlich auch in der Christologie ein gutes Stück weit mit Luther zusammengehen. An der Gegenwartigkeit Christi z. B. war er im Gegensatz zu der zwinglischen „*inclusio localis in coelo*“ durchaus auch interessiert. So schreibt er an Ökolampad:²²⁾ „Es ist eine des Christen unwürdige Meinung, daß Christus einen gewissen Teil des Himmels also einnehme, daß er darin gleichsam in einem Gefängnis eingeschlossen sitze,“ aber er war es doch überall anders als Luther. Das wird jedesmal deutlich, wenn Melanchthon seine Lehre im einzelnen entwickelt. Aber wir haben bisher nur die eine Seite an der Sache betrachtet:

ß) Es gehört zweitens mit zu den Eigentümlichkeiten melanchthonischer Christologie, daß sie im Unterschied von dem späteren Luther und der württembergischen Christologie mit besonderer Betonung das Bild des historischen Jesus

²¹⁾ Dorner, Christologie a. a. O. S. 438.

²²⁾ C. R. I, 1049.

festzuhalten sucht. Melanchthon tut das, indem er stellenweise in geradezu bedenklicher Weise die menschliche Seite des Erlösers hervorkehrt: „Der Heiland hungert, dürstet, freut sich, zürnt, trauert, weint, ist bis zum Tode betrübt, der 12jährige Jesus wird beschrieben als ein gar schöner, reichbegabter Jüngling, den die Menschendiebe in Jerusalem wohl hätten stehlen können. Er hat bei seiner Mutter lesen lernen, er hat in Kenntnissen und Tugenden wachsen müssen, er hat schreiben und lesen lernen und nicht etwa schon alles vorher gewußt und er hat nach seiner Menschheit den Tag des Gerichtes nicht gewußt“²³⁾. Das alles hat Melanchthon beschäftigt, nicht weil es an sich wichtig wäre, das zu wissen, sondern weil für ihn der historische Jesus ganz anders im Vordergrund seines Interesses stand, ganz anders wie etwa bei dem Luther des Abendmahlsstreites oder dem Brenz der christologischen Kämpfe, bei dem alles darauf ankam, daß Christus der erhöhte Mensch, der allenthalben gegenwärtige sein könnte und wie dieser Allgegenwärtige im Brote des Abendmahls real zugegen sein könnte. Für alle diese Fragen, unter denen dann die Frage nach dem historischen Jesus fast ganz verschwand, hatte Melanchthon kein Interesse. Das haben wir bereits bei der Behandlung der Abendmahlslehre gesehen. Fragt man nach dem Grund dafür, dann wird man sagen müssen, so sicher die genuin lutherische Christologie gebildet ist vom Abendmahl und seinen Problemen her, so sicher ist die melanchthonische Christologie von seiner Idee des Gottmenschen, dem Ziel des Versöhnungsgedankens aus entstanden. In diese Idee fügt sich der Gedanke des versöhnenden Todes Christi und seines Lebens in der Erniedrigung ebenso hinein wie auch die Anschauung von dem Vorbild und dem Lehrer Jesus. Melanchthon hat diese Gedanken soweit gesteigert, daß man nach ihm auf das Mißverständnis verfallen konnte, daß Christus

²³⁾ C. R. 24, 271; 25, 944 f.

nur als Mensch gelitten habe und als solcher unser Mittler sei. Das hat er freilich nicht gemeint. Es bleibt uns noch übrig, einige spezielle Punkte, an denen diese Grundtendenzen seiner Christologie sozusagen praktisch werden, besonders hervorzuheben:

γ) In den Loci von 1535 hat Melanchthon nach früherer ausdrücklicher Leugnung die Idiomenkommunikation in aller Form aufgenommen²⁴⁾: ... „Si obicitur naturam divinam non pati, non mori, Christum autem mortuum esse, vulgaris solutio est et necessaria, cum duae naturae sint in Christo, quaedam propria uni naturae sunt, quae tamen non impediunt, quominus adsit altera natura. Hinc extitit regula de communicatione idiomatum; est figura sermonis, qua proprietas alteri naturae conveniens tribuitur toti personae.“ ... Der Gedanke ist dieser: Es sind in Christus zwei Naturen vereinigt, die göttliche und die menschliche, allerdings so, daß jede ihre Eigenschaften behält. Die Einheit besteht vielmehr in der Person, insofern die Menschenatur unpersönlich persönlich gedacht wird. Die Person ist der Logos: ... „Talis est assumptio, ut huic personae soli, qua est λόγος haec massa naturae humanae sit unita unione hypostatica i. e. ut sit unum ὑποστάτως μενον λόγος sustentans hanc massam et ipsa massa naturae humanae.“ ... Damit entfernt er sich natürlich von der Idiomenkommunikationslehre Luthers in entscheidendster Weise. Sie ist lediglich eine „forma loquendi“, nur kraft der persönlichen Einheit kann von der gottmenschlichen Person ausgesagt werden, was jeweilig einer Natur zukommt²⁵⁾: ... „Est autem communicatio idiomatum praedicatio, in qua proprietas uni naturae tribuitur personae in concreto“. ... In der späteren Zeit hat Melanchthon die communicatio physica et

²⁴⁾ C. R. 21, 363.

²⁵⁾ C. R. 23, 369.

²⁶⁾ C. R. 21, 364.

realis ausdrücklich unterschieden von der communicatio dialectica, und diese allein als kirchliche Lehre anerkannt wissen wollen. Dem entspricht dann seine Ablehnung der Ubiquitätslehre²⁷⁾: ... „Miror tot seculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem inanimatam: Christum tanquam agens liberum adest actioni institutae.“ Gegen verkehrte Anschauungen von der Ubiquität wendet sich Melanchthon auch in dem bekannten Gutachten im osiandrischen Streit. ... Man muß sich nun allerdings klar machen, daß er in diesen beiden Punkten, der communicatio dialectica, und der Ablehnung der Ubiquität Christi, durchaus nicht alles gesagt hat, was er zu sagen hatte. Das waren vielmehr nur die Außenseiten seiner Anschauung von der Person Christi, die beide im Grunde die gleiche Negation enthielten. Er wandte sich auch immer erst gegen Luthers Formulierungen, wenn sie ihm seine eigene Absicht in der Christologie zu bedrohen schienen. Deshalb ist es nicht ein Zeichen von Inkonssequenz, wenn wir bei ihm teilweise direkt widersprechende Äußerungen über diese Punkte finden. Sie liegen zunächst gar nicht im Bereiche seines Interesses, oder wenn sie es tun, dann berühren sie doch nicht ohne weiteres seine eigenen Absichten. Man findet in der Literatur zur Sache zwar immer wieder festgestellt, daß Melanchthon sich widersprochen habe. Aber sein Interesse an der Christologie liegt gar nicht da, wo diese Widersprüche allenfalls liegen, sondern auf der Linie des spezifisch Ethischen, wie wir sahen. Und um das zu vertreten, konnte er sich bald mit lutherischen Formeln, so vor allem in seiner Frühzeit, gegen links wenden, bald aber, um eben dasselbe zu sagen, mit reformiert-calvinistisch anmutenden Wendungen gegen rechts. Daß diese Wendung gegen rechts vor allem das Charakteristische des späteren Melanchthon ist, bedeutet nicht mehr, als daß

²⁷⁾ C. R. 5, 208.

er in den Spitzenpunkten der lutherischen Lehre das spezifisch Ethische besonders bedroht sah. Es bedeutet aber nicht, daß er damit die Tendenzen der zwingli-calvinischen Christologie übernommen hätte. Positiv entspricht der *communicatio dialectica* und der Hervorhebung des irdischen Lebens Jesu die Betonung der persönlichen Willensbetätigung des Gottmenschen. Es bleibt bei dem einen Willen und der Coexistenz der beiden Naturen in Christo. Das Versöhnende besteht in dem persönlichen Willen des Gottmenschen, nicht in der jeweiligen Vereinigung der Naturen²⁸⁾: ... „Ostendunt officia summi sacerdotis et Mediatoris non tantum intelligi naturam humanam, sed personam, quae est Deus et homo, habentem actiones in utraque natura“. ... Melanchthon nähert sich auf dieser Linie alten Gedanken der griechischen Theologie²⁹⁾: ... „Quae angelorum sapientia perspicit, quale sit foedus naturae divinae et humanae in Mediatore? Tota haec natura humana funditus periisset, nisi massam nostri generis Filius Dei sipilespulasset, in qua nos miseros gestat et servat.“ ... Die Anschauung von der Versöhnung fiel ihm zuerst durchaus mit der Anschauung von der Person des Versöhners zusammen, erst allmählich verselbstständigte sie sich durch die besondere Betrachtung des Todes und der Auferstehung Christi. Daß Melanchthon der christologischen Haltung der altchristlichen Kirche so nahe steht, verleiht seinen Gedanken ihre Würde und Tiefe.

δ) Wie aber fügen sie sich in das juristische Schema von der Anschauung des versöhnenden Todes Christi? Die Verbindung bildet der Begriff der Liebe Gottes³⁰⁾: Das eben ist ja der Sinn der Schöpfung, die Aufrichtung des Liebesbundes zwischen Gott und Mensch, die Gemeinschaft der Gottebenbildlichkeit der Menschen. Der Exponent dieses

28) S. C. R. 24, 131.

29) C. R. 7, 1125.

30) C. R. 23, 385.

durch die Schöpfung begründeten Liebesbundes zwischen Gott und Mensch ist das Gesetz. — Damit ist der Begriff der Gerechtigkeit Gottes neben den der Liebe gestellt: — Der Gerechtigkeit Gottes gegenüber steht der Ungehorsam des Menschen. Und da dieser den Gehorsam nicht leistet, muß er entweder in der Strafe untergehen, oder ein anderer, d. h. aber Gott selbst, muß seine Strafe stellvertretend tragen. In Christus dem Mediator ist aber zugleich das ursprüngliche Verhältnis und das Ziel der Schöpfung wiederhergestellt. Es ist klar, beide Gedanken streben auseinander. Aber es ist ein Zeichen für die systematische Größe Melanchthons, daß er seine Christologie in eine einheitliche Konzeption hineingezwungen hat. Nach zwei Seiten hin hat er den durch den Begriff von der *communicatio dialectica* herausgeforderten Dualismus zwischen den beiden Naturen in Christus praktisch überwinden müssen. Einmal, gegenüber der irrthümlichen Meinung des Stankarus, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur gelitten habe, und auch Mittler sei, vertritt er rückhaltlos den Gedanken, daß Christus Mittler und Erlöser, Hoherpriester und König nicht nach seiner menschlichen Natur, sondern als Person des Gottmenschen ist. Als Gottmensch hat er sich in der Menschwerdung erniedrigt, indem er in Demut Knechtsgestalt annahm und als solcher ist er nach vollbrachtem Erlösungswerk erhöht, d. h. mit einer Machtfülle ausgestaltet, die der menschlichen Natur zugleich die Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gewährt. Damit ist aber auch zugleich die Stellung zu dem zweiten Mißverständnis gegeben: Canisius lehrte, daß Christus nicht als Mittler, sondern nur als Gott angebetet werden könne. Demgegenüber vertrat Melanchthon, daß auch Christus als Mensch anzubeten sei und damit die allgemeine lutherische Auffassung. Aber er vertrat damit doch nicht die lutherische Lehre von der Gottheit des Menschen Christus, sondern seine Gedanken von der Person des Gottmenschen.

b)

Versuchen wir von da aus einen kritischen Vergleich der Lehranschauung Melanchthons mit der Brenz', so wird man auch hier, ähnlich wie in der Lehre vom Abendmahl, als erstes sagen müssen, daß die Lehre Melanchthons den lutherischen Absichten in der Christologie in keiner Weise gerecht wird. Alle diejenigen Punkte, auf die Luther im Zusammenhang seiner Gesamtanschauung lossteuern mußte, verlieren bei Melanchthons Auffassung ihre Bedeutung. Und wenn auch seine Lehre manches echt lutherische Element in sich birgt, so z. B. die Hervorhebung des irdischen Lebens Jesu und das Verständnis des Todes Christi und seiner Bedeutung, so hat das doch bei Melanchthon eine ganz andere Begründung und ein ganz anderes Ziel. Die Lehre von der Ubiquität, der *communio naturarum* und der *maiestas humanae naturae* in dem Sinne wie Brenz' sie vertrat, lag Melanchthon gleich weit fern. Wir haben nun allerdings gesehen, daß Brenz die irdische Lebenswahrheit Jesu zu verlieren droht, eben durch seine Gedanken von der Allgegenwart und Allmächtigkeit des Menschen Christus. Aber, daß er damit das Entscheidende und Zentrale der Christologie Luthers bewahrt hat, ist ohne Zweifel. Und damit bewahrte er zugleich die Rechtfertigungs- und Abendmahlslehre Luthers. Es ist die Schwäche der Christologie Melanchthons, daß von ihr aus kein Weg führt zu Luthers rechtfertigendem Glauben. Dazu hätte vielleicht sein Begriff des Gottmenschen noch viel stärker hervorgehoben werden müssen im ganzen System der Gedanken, viel stärker, als es bei ihm tatsächlich geschehen ist. Es bleibt so bei einer bloßen Nebeneinanderreihung der juridischen Gedanken vom stellvertretenden Gehorsamstod Christi und der ewigen Idee des Gottmenschen. Eine Einheit beider wäre nur denkbar auf Kosten des Ethischen dieses Begriffes des Gottmenschen, zugunsten des spezifisch Eschatologischen. Das aber würde dann zu-

1
 legt wohl mit Luthers und Brenz' Anschauung zusammenlaufen. Melanchthon meint das, wenn er einmal sagt, er freue sich, die Vereinigung beider Naturen in Christo im Himmel einst schauen zu können³¹⁾. Damit ist dann aber bereits gesagt, daß Brenz' Christologie im Ganzen berufen war, Melanchthons Lehre zu überwinden und das Erbe Luthers zu wahren. Wie sich das historisch ausgewirkt hat, das haben wir später noch zu betrachten.

c)

Der Parallelität der Gedanken von der Person Christi entspricht naturgemäß auch eine solche in der Anschauung Melanchthons von der Kirche. Es ist eine bereits noch zu Lebzeiten Melanchthons von Agricola vorgebrachte Einsicht, daß Melanchthon die reformatorische Grundlehre von der Kirche als einer *communio sanctorum* habe fallen lassen. In neuerer Zeit hat vor allem Ritschl diese Ansicht vertreten. Melanchthon selbst hatte zu dieser Beschuldigung des Agricola nichts weiter zu sagen, als daß er es erwartet habe, daß Schwärmer und Enthusiasten ihm einen solchen Vorwurf machen würden. Nun hat freilich Melanchthon nie die Unterscheidung zwischen der *ecclesia visibilis* und der *vera ecclesia* aufgegeben. Gerade die dogmatisch wichtigen Schriften seiner späteren Periode besagen das aufs deutlichste³²⁾: „Es ist, sagen die deutschen Loci, bekannt und öffentlich, daß in göttlicher Schrift von der Kirche oft also geredt wird, daß allein die Heiligen, das ist, Gottgefälligen, verstanden werden, lebendige Glieder des Heilands, die doch auch äußerliche Zeichen haben, das reine Evangelium und rechten Gebrauch der Sakramente: weil aber die Widersacher schreien, wir reden von einer unsichtbaren Kirche, will

³¹⁾ C. R. 10, 81; 9, 1098.

³²⁾ C. R. 22, 527.

ich weiter sagen: Die sichtbare Kirche ist eine Versammlung der Menschen, so das Evangelium bekennen und sind in dieser Versammlung viel Heuchler, welche doch im Bekenntnis rechter nöthiger Lehre mit den Heiligen einträchtig sind". Doch es läßt sich nicht verkennen, daß dieses für die Reformation Luthers so entscheidende Prinzip einer Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche bei Melancthon alle Kraft verloren hat. Er konnte sich gelegentlich sogar ausdrücklich dagegen wenden³³): „Procul ex mentibus et ex omni sermone eiiciamus illorum somnia, qui Ecclesiam nusquam carni aiunt et pingunt sibi extra totum sensum humanum agmen invisibile, tanquam ideam Platoniam. Vult Deus exaudiri ecclesiam in toto genere humano; non frustra se patefecit, agnosci igitur ecclesia, exaudiri et cerni potest.“ Welche theologische Absicht steht hinter dieser Wendung von dem idealen, unerreichten Zielgedanken weg zum Konkreten, Historischen, von der Unsichtbarkeit zur Sichtbarkeit? Würde man sie suchen in seinem christologischen Grundgedanken, so ließe sich etwa dies sagen: Melancthon hat einen Begriff der unsichtbaren Kirche gehabt, der sich deckt mit seiner Anschauung von der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen. Darauf deuten Sätze wie diese³⁴): „Se ideo condidisse mundum, ut esset ecclesia, Deo obediens et eum celebrans“ oder³⁵): „Ideo immensa bonitate Dei et conditum est genus humanum et redentum, ut sit Ecclesia, cui Deus suam sapientiam et iustitiam communicet, et in qua vicissim agnoscatur et in omni aeternitate celebretur.“ Aber so sehr er ein letztes Wort in Bezug auf die Anschauung schuldig blieb, blieb ihm dieser letzte Gedanke seiner Kirche im Bereiche des Idealen und Unanschaulichen. Ich möchte sagen: Die Wendung zur

³⁴) C. R. 12, 520.

³⁴) C. R. 11, 760.

³⁵) C. R. 12, 668.

sichtbaren Kirche entspricht der Abwendung von mystisch-theosophischen Bildungen in der Christologie, wie sie ihm durch seinen Begriff des Gottmenschen nahegelegt waren: „Der Sohn Gottes, den wir anbeten, ist keine Einbildung, keine platonische Idee, sondern der lebendige, weise, gerechte, wohlthätige Hüter seiner Gemeinde“. In dem Maße, in dem sich dann in der Christologie das Interesse zuspitzte auf den geschichtlichen Erlöser, in dem Maße überwiegt in seiner Lehre von der Kirche der Begriff der Kirche als Heilsanstalt. Die Kirche als regnum, als corpus Christi soll damit ebensowenig geleugnet sein, wie der Begriff des Gottmenschen je aus seiner Christologie verschwunden ist.

d)

Es ist nicht leicht, ein Urtheil zu fällen über die Christologie Brenz' und die Melanchthons. Der Berührungspunkte sind so wenige, daß eine Gegenüberstellung nur in allgemeinen Linien vollzogen werden kann. Und da ist zunächst folgendes zu sagen: Brenz' Christologie ist die genuin lutherische. Ihr Interesse ist das gleiche, wie das Luthers: Das Interesse an der Wahrheit und Wirklichkeit der Veröhnung in Christus; formelhaft zugespitzt in dem Begriff des Gottmenschen. Das stürmische Drängen auf die Göttlichkeit des Menschen Christus auf die maiestas humanitatis Christi bei Brenz ist dieses genuin lutherische Interesse an der Erlebbarkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung Gottes in Christus. Gibt es ein stärkeres religiöses und ein stärkeres ethisches Motiv als dieses: die maiestas Christi? Es soll das gewiß kein Urtheil gegen Melanchthon sein. Wir haben die ethische Tiefe seines christologischen Ansages herausgearbeitet und ebenso in seinem mehr und mehr wachsenden Interesse an dem geschichtlichen Christus die spezifisch religiöse Fragestellung in den Vordergrund rücken sehen. Freilich bleiben bei Brenz letzte Fragen offen. Ist nicht

durch den Begriff der maiestas humanitatis Christi das irdische Leben Christi verleugnet? Bedeutet nicht der Begriff der Incarnatio eine Spiritualisierung, jedenfalls eine Relativierung der geschichtlichen Heilstatsachen? Wir wissen, wenn wir jetzt so fragen, daß diese Fragen für Brenz selbst garnicht bestanden. Aber seine Lehre ist in der Tat nach dieser Seite hin weiter entwickelt worden. Im ganzen läßt sich sagen, daß Brenz' Gedanken über die Person Christi überzeugender und geschlossener gar nicht sein könnten. Sein Begriff der maiestas humanitatis Christi war nicht nur religiös und ethisch tief und fruchtbar, er war auch systematisch zwingend und überzeugend, wenn man ihn einmal anerkannte. Es ist nicht zuletzt diese systematische Größe, die Brenz befähigte, das Erbe der lutherischen Christologie zu tragen und weiterzugeben. Und wenn wir nun sagen, daß er im besten und würdigsten Sinne dieser Träger und Führer der lutherischen christologischen Tradition gewesen ist, dann ist damit auch in dem hier möglichen Rahmen das Endurteil zwischen Brenz und Melancthon angebahnt. Verdeutlichen wir uns diese Bedeutung Brenz' zum Schluß noch einmal dadurch, daß wir die theologiegeschichtlichen Nachwirkungen seiner Lehre wenigstens in ihren Hauptlinien auffuchen:

IV. Die Geschichte.

§ 9. Die theologiegeschichtliche Nachwirkung Brenz'.

1. Die Konkordienformel, allgemeine Vorbemerkung, die Aufgabe.
2. Andreaä, der Mann und sein persönliches Verhältniß zu Brenz.
3. Das theologische Verhältniß zwischen Brenz und Andreaä:
 - a) Die Abendmahlslehre,
 - a) Der Hauptgedankengang der „Abfertigung der Antwort Heinrich Bullingers etc.“
 - ß) Die Hauptpunkte der Abendmahlslehre und ihr Verhältniß zu Brenz,
 - b) Die Anschauung von der Person Christi,
 - c) Die Rechtfertigungslehre.
4. Die Einwirkung Brenz' auf die Konkordienformel:
 - a) Die Abendmahlslehre,
 - b) Die Lehre von der Person Christi,
 - c) Die übrigen Lehranschauungen der f. C. und ihr Verhältniß zu Brenz.
5. Der Streit der Tübinger und Gießener im 17. Jahrhundert. Schluß.

Das Zustandekommen des großen theologischen Einigungswerkes, der Konkordienformel¹⁾, hing an einer Reihe in sich verschiedenster Faktoren. Kein bekennnismäßige Interessen standen neben politischen und persönlichen. Daß es überhaupt zustande kommen konnte, war nicht zuletzt eine Frage der Autorität der vermittelnden Personen. Und nun läßt sich ganz allgemein folgendes sagen: Die württembergische Kirche war ohne Zweifel das geeignete Hinterland, um den Bemühungen seines Theologen Joh. Jakob Andreaä den nötigen Nachdruck und Respekt zu verleihen. Denn Württemberg war unter dem überragenden Einfluß Brenz' im großen und ganzen von den zerrüttenden theologischen Streitigkeiten unberührt geblieben. Nicht selten hatten die württembergischen Theologen zu den Streitfragen öffentlich Stellung nehmen müssen, teils um sich von dem Gegner abzugrenzen, teils um in einen bestehenden Streit einzugreifen, so z. B. noch 1559, wo durch das Stuttgarter Theologenbekenntnis die entschiedene Ubiquitätslehre vertreten wurde. Immer aber trat die württembergische Kirche als einheitliche geschlossene Gruppe auf. Was damals zu Beginn des Abendmahlsstreites durch Brenz erreicht war, in dem Syngramma seine eigene Meinung von der Sache dem Gegner als Meinung einer ganzen theologischen Gruppe gegenüberzustellen, das blieb bestimmend für die Württemberger. Brenz hat es auf diese Weise erreicht, ein verantwortungsbewußtes Theologengeschlecht heranzubilden. Man kann diese Tatsache nicht leicht zu hoch einschätzen in ihrer Bedeutung für das Zustandekommen des Einigungswerkes. Wäre Andreaä als Privatmann gleichsam, und nicht immer zugleich als Träger der Brenz'schen Lehrtradition und als Sprecher der württembergischen Theologen (nicht nur seines

¹⁾ Ich benutze die symbolischen Bücher von Müller (Kolbe), 11. Aufl. Gütersloh 1912. Weitere Literatur, vor allem Frank's Theologie der Concordienformel, außerdem Dogmengeschichten, vor allem Loofs DG.

fürsten) aufgetreten, dann wäre der Erfolg seiner Bemühungen vielleicht ausgeblieben, vielleicht hätte er selbst nicht die Kraft gehabt, allen Schmähungen und Anfeindungen gegenüber seine Sache zum Siege zu führen. Es kommt hinzu, daß bei dem allmählichen Aussterben der Gnesiolutheraner und dem (seit dem Erscheinen der Schrift „Exegesis perspicua controversiae de coena domini“, 1574²⁾) mächtig gebrochenen Einfluß der Melanchthonischen Theologie, Württemberg der gegebene Aggregationspunkt für die Lutheraner war. Brenz hatte die Grundlagen gelegt, von denen aus Andreaä arbeiten konnte. Wir befinden uns also schon fortwährend in diesem weiteren Sinne innerhalb seines Einflußgebietes, wenn wir nun nach dem Einfluß Brenz' auf die JC fragen. Das bestimmt unsere Aufgabe, die theologiegeschichtliche Nachwirkung Brenz' zu untersuchen, zunächst dahin, daß wir uns über das Verhältnis zwischen Brenz und Andreaä klar werden müssen, um von da aus dann die Bedeutung Brenz' für die JC auf dem Umwege über Andreaä erkennen zu können.

2.

Daß Andreaä in Brenz' Bahnen geht, das hat er selbst niemals verleugnet. Es war ja gerade sein Rüstzeug für die Aufgabe, die er zu erfüllen hatte, daß er das tat. Und, wenn er es nicht sofort wußte, daß eine Einigung der streitenden Parteien nur möglich war durch rücksichtslose Bejahung der luther-brenzischen Lehre, dann konnte es ihm doch auf die Länge nicht verborgen bleiben. Als die persönlichen Verhandlungen Andreaäs in Wittenberg und Jena im Jahre 1569 und neue Versuche im Jahre 1570 gänzlich erfolglos blieben und Andreaä den Eindruck gewann, daß die Philippi-

²⁾ Neudruck ed. Scheffer, Marburg 1855. Vgl. A. Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus. Leipzig 1874.

ßen jeder Einigung abgeneigt waren, und die Verhandlungen mit ihnen ihm höchstens noch das Mißtrauen der Lutheraner eintrugen, begriff er den entscheidenden Gedanken, eine Einigung aller Lutheraner gegen Philippisten und Calvinisten zu erreichen. Der erste praktische Schritt in dieser Richtung war dann die Veröffentlichung der „Sechs Christlicher Predig, Von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augspurgischer Konfession, von Anno 1548 biß auf diß 1573. Jar, nach und nach erhoben, wie sich ein einfältiger Pfarrer und gemeiner Christlicher Laye, so dadurch möcht verärgert sein worden, aus seinem Catechismo darein schicken soll etc.³⁾“ Damit kam die Sache in Fluß. Andrea war eine äußerst bewegliche, diplomatisch gewandte Persönlichkeit. Er hätte das Einigungswerk vielleicht auch betrieben, wenn er dabei wichtige Punkte seiner Lehre hätte preisgeben müssen. Er war überhaupt zunächst gar nicht dogmatisch abgeschlossen. Dogmatisch abgeschlossene Köpfe pflegen ja auch keine Vermittlungsmänner zu sein. Er erinnert in der Behendigkeit seines Auftretens und in der Leichtigkeit, den Gegner zu verstehen, um zu einer gegenseitigen Anerkennung auf einer mittleren Linie zu kommen, deutlich an Bucer. Das soll dem Charakter Andreäs nichts absprechen. Vermittlungsmänner geraten leicht in den Verdacht einer gewissen Charakterlosigkeit. Andreä hat das zu spüren bekommen wie wenige. „Katholiken und Calvinisten, Philippisten und Flacianer waren gleich wenig mit ihm zufrieden; in seiner schwäbischen Heimat erschwerte eine mächtige Gegenpartei — die der Bidenbacher — ihm seine Stellung und Wirksamkeit, ja im eigenen Lager der Konfordinenmänner fehlte es nicht an Differenzen und gehässigen Denunziationen. Man warf ihm vor, daß er bei dem Kon-

³⁾ Getruckt zu Tübingen / bey Georg Gruppenbach 1580, sie findet sich dort zusammen mit den Drei und dreißig Predigten von den fürnemsten Spaltungen 2c., Tübingen 1580.

fordienwerk mehr von persönlichem Ehrgeiz, als von Liebe zur Sache sich habe leiten lassen und daß er zu herrisch und gewalttätig in der Geltendmachung seiner Ansichten verfare. Selnecker klagt über seine Persidie, Chyträus und Chemnitz über seine päpstliche Tyrannei⁴⁾." Seine früheste theologische Entwicklung verdankt Andrea dem mild-lutherischen Erhard Schnepf, der 1544—48 in Tübingen wirkte. Seit 1553 wurde er Brenz' Mitarbeiter. Gewisse Differenzen zwischen beiden traten deutlicher zutage, als Andrea 1554, in Gemeinschaft mit seinem Schwager Caspar Lyser und im Einvernehmen mit dem Herzog, für eine strengere Sittenzucht eintrat, für eine *censura ecclesiastica* nach Calvins Vorbild. Ganz frei von philippistischen und calvinistischen Neigungen ist er nie gewesen. In den Abendmahlsstreit griff er zuerst ein bei Brenz' Unterhandlungen mit Joh. Lasco. Aus Anlaß dieser Unterhandlungen schrieb er 1556 seinen „kurzen und einfältigen Bericht über des Herrn Nachtmahl“, zu der Brenz die Vorrede verfaßte. Endgültig sagte er sich von allen philippistischen und calvinisierenden Vermittlungstheorien, in der Abendmahlslehre jedoch erst los, als er am 19. Dezember 1559 das Brenz' Ubiquitätslehre sanktionierende Stuttgarter Theologenbekenntnis mit unterschrieb, wodurch er sich Melanchthons und der Schweizer heftige Gegnerschaft zuzog. Ein persönliches Freundschaftsverhältnis hat zwischen ihm und Brenz nicht bestanden. Und es war zumindestens auch kluge Berechnung mit im Spiele, wenn er seine Autorität in der Lehre einfach anerkannte. Andrea mußte es je länger je mehr erfahren, daß auf Brenz' Seite allein diejenigen Kräfte lebendig waren, die die Kirche der Reformation binden konnten. Diese Erkenntnis hat die Richtung seiner Theologie bestimmt. Hatte er es ursprünglich seiner ganzen Veranlagung nach mehr auf eine Neutralisierung der Gegensätze abgesehen,

⁴⁾ R. E. S. 504. Artikel Andrea.

auf einen Kompromiß der streitenden Parteien, so bildete er sich nun, nach bewußter Abstoßung aller philippistischen und calvinistischen Tendenzen eine strenge lutherische Theologie.

3 a)

Damit stehen wir vor der Aufgabe, das theologische Verhältnis zwischen Brenz und Andreaä zu erfassen: Es kann sich dabei freilich nur um die charakteristischen Punkte handeln, d. h. in der Hauptsache um die Abendmahlslehre und die Lehre von der Person Christi. An diesen beiden Punkten schieden sich die Geister. Denn die genuin lutherische Lehre spitzte sich hier mehr und mehr zu, wogegen die Rechtfertigungslehre z. B. keine so entscheidende lutherische Ausprägung gefunden hat. Der einzige, der sie hätte geben können, wäre Brenz gewesen, aber seine Begriffe reichten gerade hierfür nicht aus. Man kann das vom Standpunkt des Luthertums aus nur bedauern. Wertvollstes lutherisches Gut, die Mächtigkeit des lutherischen Glaubensbegriffes und die systematische Einbeziehung der Erneuerung in den Rechtfertigungshandel ist in der JC und der lutherischen Schultheologie verloren gegangen. Umso wichtiger sind diejenigen Lehren, in denen Luthers Absichten getreu befolgt wurden. Andreaäs Abendmahlslehre verdeutlichen wir uns zum ersten Mal an seiner „Abfertigung der antwort Heinrich Bullingers / und der Zürcher Predicanten / wider die Rettung des Testaments D. Joannis Brentii außgangen“⁵⁾.

a) Die Methode, nach der Andreaä verfährt, ist die für das Bekenntnis geforderte⁶⁾ der „These und Antithese“. Der vorangesetzten Behauptung folgt jedesmal die Kritik der Gegner und in der Erörterung und Widerlegung dieser geg-

⁵⁾ Gedruckt zu Tübingen durch Georgen Gruppenbach, 1575.

⁶⁾ Vgl. den Brief des Herzogs Julius an Andreaä vom 4. Oktober 1573, bei Sachfeld, Zeitschr. für hist. Theol. 1866, S. 231.

nerischen Kritik verläuft dann die positive Darstellung. Die Schrift beginnt mit einer Kritik der Kampfesweise der Gegner⁷⁾. Die von den Zwinglianern selbst so gerühmte eigene Sanftmut und Geduld ist mit ihrer jetzigen Kampfesweise als lauter Heuchelei entlarvt und Luther hat mit seinem Urteil gegen sie Recht behalten. Die nächsten Blätter⁸⁾ bringen die Behauptung und Rechtfertigung der eigenen Ansicht Andreäs. Das Ziel, das er im Auge hat, und mit seinen sechs Predigten⁹⁾ verfolgt, ist allein dies, die Kirchen wiederum zu einem gottseligen christlichen Frieden kommen zu lassen. Der Sinn der eigenen Lehre vom Abendmahl ist der gleiche, wie bei Luther und Brenz, daß nämlich vermöge dieser Worte (der Einsetzungsworte) nicht allein Brot und Wein, sondern auch der wahrhaftige Leib und Blut Christi ausgeteilt werden und empfangen werden, und das nicht auf eine irdische Weise, sondern auf eine himmlische übernatürliche¹⁰⁾. Der nächste Satz bringt gleich die entscheidenden Begriffe dafür¹¹⁾: Wir vermahnem sie auch, daß sie in diesem hohen Geheimnis, in dieser himmlischen Mahlzeit, nicht allein mit ihren leiblichen Augen und Sinnen auf Brot und Wein sehen, noch mit ihrer Vernunft, spitzfindiger Weise grübeln, sondern daß sie vornehmlich auf die Worte Christi achten, da er sagt: das ist mein Leib, das ist mein Blut und sich erinnern, daß der, der diese Worte gesprochen hat, der allmächtige Gott selbst ist, dessen Leib oder Fleisch und Blut nicht das irgend eines Menschen oder Heiligen ist, sondern das des allmächtigen Sohnes Gottes. Er ist in seine Allmächtigkeit mit der Tat und Wahrheit eingesetzt und hat darum auch die Art und Weise, auf göttliche himmlische Weise wahrhaftig

7) A IIIa—b.

8) B Ia.

9) Vgl. oben Anm. 3.

10) B Ia—f.

11) B Ib.

gegenwärtig und also wahrhaftig eine Speise und Trank des ewigen Lebens zu sein. Den Begriff der himmlischen Mahlzeit hat Andreä fortwährend im Gebrauch. Er findet seine begriffliche Näherbestimmung zunächst durch den Begriff des sakramentalen Essens. Die Zwinglianer halten dies sakramentliche Essen für nichts anderes als für ein Essen und Trinken des Brotes und Weines. Das Essen des Leibes Christi aber heißt bei ihnen, glauben an Christus, zu diesem Essen ist die Gegenwartigkeit des Leibes und Blutes gar nicht notwendig. Sie belegen diese ihre Meinung mit dem Sinweis auf das AT. Auch die Väter des AT. haben ja den Leib Christi gegessen, d. h. geglaubt an Christus, ohne daß Christi Leib gegenwärtig war. Demgegenüber ist zu beachten der Unterschied zwischen den Sakramenten des alten und neuen Testaments: Denn im alten Testament ist nur der Schatten gewesen, im neuen dagegen der Körper und das Wesen selbst. Das AT-Sakrament „bedeutete“, das NT-Sakrament „ist“ der Leib und das Blut Christi¹²⁾. Das wollen die Begriffe „wesentlich“ und „leiblich“ andeuten, nicht eine räumliche, fleischliche, irdische, leibliche Weise (doch allein mit dem Unterschied, daß man den Leib Christi nicht sieht)¹³⁾, sondern diese Worte sind gesetzt gegen und wider die falsche Lehre der Zwinglianer. Sie fangen zwar an, vor dem gemeinen Mann auch diese Worte zu gebrauchen. In Wirklichkeit aber verleugnen sie das mündliche Essen und Trinken des Leibes und Blutes und ebenso, daß Christus mit seinem Leib im Abendmahl gegenwärtig ist, „man mach dieselbig / so himmlisch / so übernatürlich / so Maiestetisch / so Geistlich, als man immer erdenken könnte“¹⁴⁾. Christi wahrhaftiger Leib und Blut sind essentialiter und realiter gegenwärtig, d. h. zunächst

¹²⁾ B IIIb.

¹³⁾ B IIIa.

¹⁴⁾ B IVa.

nichts weiter, als daß nicht nur Brot und Wein gegenwärtig sind¹⁵⁾. Der Glaube an die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl ruht auf zwei Stützen: einmal auf den klaren, hellen Worten Christi, zum zweiten auf der Allmächtigkeit des Sohnes Gottes, der sein Fleisch und Blut zur Rechten der allmächtigen Kraft und Majestät Gottes mit der Tat und Wahrheit gesetzt hat, dahin sonst keines Menschen Leib noch Blut gesetzt ist. Daher hat Christi Fleisch und Blut auch die Kraft, ohne alles Auf- und Niederfahren vom Himmel, auf seine Weise, menschlicher Vernunft verborgen, gegenwärtig und eine Speise und ein Trank des ewigen Lebens zu sein¹⁶⁾. Was die Gegner dagegen einwenden, verfängt nicht, von diesen zwei Hauptstützen ist nicht zu lassen. Die Gegner wissen von keinem anderen Essen des Fleisches Christi oder wollen es vielmehr nicht wissen, denn allein von dem leiblichen Essen des Brotes und Weines und von dem Glauben an Christus. Statt dessen verdammen sie mit ihren Worten das wahrhaftige Essen des Fleisches Christi, das geschieht mit dem Mund im heiligen Sakrament zur Stärkung unseres Glaubens¹⁷⁾. Das besagt auch der Begriff *Mysterium*. Das nämlich ist das große Geheimnis, daß es wahrhaftig und mit der Tat geschieht und gleichwohl nicht auf eine karnaitische oder fleischliche, irdische oder räumliche Weise. Und dies Geheimnis besteht, abgesehen von der Frage des Glaubens oder Unglaubens. Glaubt der Mensch, so wird er im Glauben gestärkt durch dies Geheimnis, glaubt er aber nicht, so wird er in ihm gerichtet und ist nach dem Pauluswort schuldig an Leib und Blut Christi¹⁸⁾. Die zwinglische Lehre ist Gottesleugnung, weil sie die Allmacht und Allgegenwart Christi bestreitet. Mit

15) B IVa.

16) B IVb—f.

17) C IIIb.

18) C IVa.

einer Abweisung einer bestimmten polemischen Schrift endet die kurze energische Abhandlung.

β) Versuchen wir unter gleichzeitiger Zugrundelegung weiterer Schriften Andreä¹⁹⁾, die charakteristischen Punkte seiner Anschauung noch etwas deutlicher zu machen und mit Brenz zu vergleichen: Die Begründung der Lehre von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament auf die zwei Punkte: Schrift und Allmacht des Leibes Christi, ist Andreä auch sonst geläufig²⁰⁾. Diese Doppelbeziehung ist natürlich auch bei Brenz vorhanden, wenn wir sie auch nicht in dieser Ausgeprägtheit finden. Sie besagt einfach das, daß die Interpretation der Einsetzungsworte auf einer dogmatischen Voraussetzung ruht. Aber was bei Brenz am Ende steht, nämlich die vom Abendmahl aus notwendig zu folgernde, geradezu herbeigezwungene Christologie, das steht bei Andreä als Erkenntnisprinzip am Anfang. Man kann es nicht verschweigen, daß damit das spannende und leidenschaftlich bewegte der Abendmahlslehre verloren geht. Wir befinden uns im Bereiche nüchterner dogmatischer Erörterung und Polemik, aber nicht mehr in dem Sinne mitten im Kampfe, wie wir es bei Brenz verspürten. Vielleicht aber gibt gerade diese dogmatische Gewandtheit und Überlegenheit Andreä die Möglichkeit und Freiheit, die Gedanken Brenz' weiterzubilden. Den stereotypen Ausdruck „mit der Tat und Wahrheit“ hat Andreä vielleicht von Brenz. Jedenfalls gebrauchte Brenz ihn bereits im Syngramma ähnlich mit dem Begriff „Zeichen der Tat und Wirkung“. Wichtiger ist etwas anderes: Die eigentümliche Zwi-

¹⁹⁾ Ich benutze außer den schon genannten (oben Anm. 3) Predigten die „fünff Predigen: Von dem Wercke 2c.“, Dresden 1580: „Widerlegung der Predikanten Antwort zu Zürich / auff Herrn Johann Brenzen Testament“ (abgek. Rettung des Test. Brenz). Tübingen 1574: „Hundert unnd Siben Schlußreden / von der Majestet des Menschen Christi 2c.“, Ulm, durch Oswald Gruppenbacher 1564.

²⁰⁾ So 3. B. Rettung des Test. Brenz. S. 105.

sphäre, die mit diesem Begriff bezeichnet werden soll, wird bei Andreaä in aller Deutlichkeit vorausgesetzt:²¹⁾ „Denn es kan ein Ding wol geschehen wahrhaftig und wesentlich / wann es gleich nicht geschicht auff ein leibliche weise / wie dann auch hie / die Weise und maß der gegenwertigkeit nicht ist leiblich / das ist jrdisch / fleischlich / Capernaitisch / oder daß wir es mit einem wort nennen / raumlich, sondern / Göttlich / Himmlisch / übernatürlich / unnd demnach menschlicher vernunft unbegreiflich / daruon hernach weiter soll gesagt werden.“ ... In dem Bilde von der Tischgemeinschaft mit dem Erhöhten gipfelt seine Anschauung. Bei Brenz begegnet uns dieser Begriff noch nicht, dennoch aber ist er von seinen Formulierungen aus möglich. Das geistliche Essen des wahren Leibes und Blutes Christi bedeutet ja nichts anderes als diese himmlische Mahlzeit bei Andreaä. Und die Bestimmungen, mit denen dieser seinen Begriff erklärt, sind denn auch ganz, zum Teil wörtlich von Brenz übernommen: Nicht fleischlich, Capernaitisch, sondern auf himmlische Weise geschieht diese Mahlzeit und nicht der Glaube oder Unglaube ist entscheidend dafür, daß sie geschieht. Die Frage des Glaubens oder Unglaubens ist vielmehr, genau wie bei Brenz, die Frage des Nutzens für den Genießenden:²²⁾ ... „Darumb haben zugegen / unnd empfangen im H. Abendmahl / würdig unnd unwürdig / einerley Speiß / einerley Trancß / nicht allein Brot und Wein / sonder den wahrhaftigen Leib unnd Blut Christi / mit dem munde / weil er heißet essen und trincken / das / das er gibet / aber es nutzet allein den glaubigen zum trost und sterckung des Glaubens / in wölchen Christus das leben würcket / den unwürdigen aber dienet es zum Gericht / wie der Apostel zeuget:“ ... Was Andreaä vor Brenz voraus hat, ist die sichtbare Hervorhebung

²¹⁾ Ebenda S. 53.

²²⁾ Ebenda S. 130.

des Gemeinschaftsgedankens. Im ganzen aber läßt sich sagen, daß seine Abendmahlslehre bei aller Weiterbildung der Begriffe im einzelnen, völlig in Brenz aufgeht. Das gilt übrigens nicht nur von der Abendmahlslehre, sondern auch ebenso für die Christologie, auf die sich Andrea ja ausdrücklich zur Begründung seiner Lehre beruft. Versuchen wir uns auch dies, wenigstens für die Hauptpunkte, deutlich zu machen:

b)

Die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christus versteht Andrea ganz im Sinne Brenz', d. h. im Sinne der *communio naturarum*. Und das Ergebnis dieser bildet auch für ihn Allmacht und Allgegenwart des Leibes Christi. Die *communio naturarum* bedeutet dabei nicht die Aufgabe der Eigenschaften einer jeden Natur. Von einer Verwandlung ist keine Rede. Aber kraft der Vereinigung beider Naturen zu der einen Person Christi, hat die Menschheit fortan teil an allen Eigenschaften der Gottheit:²³⁾ ... „Also / ob wol die Gottheit in die menschheit / unnd die menschheit in die Gottheit nimmermehr verwandelt / desgleichen der einen Natur eigenschafften / der andern Natur eigenschafften nimmermehr werden / jedoch weil Gott und mensch in Christo ein Person / unnder gestalt dise beide Naturen die höchste Gemeinschaft / nach dem Geheimnuß der S. Dreifaltigkeit haben / so ist auch ein wahrhaftige Gemeinschaft / beider naturen eigenschaffte. Darauß volget / was Gottes eige ist / das hat die menschlich natur mit jme gemein / und das nicht mit bloßem namen / sonder mit der that und warheit / dann Gott und die angenomne menschliche Natur / sind ein einige / und nicht zwo Personen“. Dadurch erhält die Menschheit Christi ihre Majestät: fortan ist das Fleisch

²³⁾ Ebenda S. 89.

Christi lebendig machendes Fleisch und der Leib Christi allmächtig und allgegenwärtig. Die spekulative Begründung liegt Andreä nicht. Ist die Menschheit nicht erhoben in die göttliche Majestät, dann ist eben die persönliche Vereinigung nur eine Redensart, aber nicht tatsächlich und wahr, das ist sein Schluß. Der Begriff des Himmels und der Rechten Gottes ist für Andreä ebenso wie für Brenz zu verstehen von Gottes Allmacht und Kraft:²⁴⁾ ... „Dise höhe ist / alles erfüllen / unnd ist über alle Himmel. Dann freylich muß er hoch gesetzt sein / weil er jezunder alles erfüllen soll / das ist aber anderst nichts / dann daß er / nach der menschlichen natur / in die Maieestet Gottes erhöht ist / wölche Maieestet kein ort / sonder die Allmechtige Krafft Gottes ist. Darumb dann S. Paulus das wort / Rechte Gottes / mit dem Zusatz der Maieestet unnd Krafft Gottes erkleret) auff daß wir wissen sollen / daß er durch die Rechte Gottes keins wegs ein ort im Himmel sonder dadurch anders nichts / dann Allmechtige / ohn endliche Krafft und Maieestet Gottes verstanden haben wölle / dahin Christus / nach der menschlichen Natur / gesetzt / wöllche Maieestet er / als Gott / mit dem Vatter unnd heiligen Geist selbst ist.“ ... Und eben von da aus kann dann auch Andreä von einer doppelten Himmelfahrt Christi reden. Und zwar ist die Vereinigung der beiden Naturen in Christus eine viel höhere Himmelfahrt, als die leibliche Himmelfahrt, die allen Heiligen widerfährt²⁵⁾. Umgekehrt stand auch er alsbald vor der Frage nach der Bedeutung der Himmelfahrt des geschichtlichen Christus. Auf zweierlei Weise muß von der Himmelfahrt Christi geredet werden²⁶⁾: „Erstlich nach der art menschlicher leib / da sein Leib nach seiner Natur wesen und eigenschafft /

²⁴⁾ Ebenda S. 71.

²⁵⁾ Ebenda S. 62.

²⁶⁾ Ebenda S. 76.

für sich selbst, ohne die Gottheit / betrachtet würdt / der hat Haut und haar / bein und fleisch / ist umbschrieben / und was dergleichen mehr sein mag. Darnach würdt der leib Christi angesehen und betrachtet / wie er mit dem Son Gottes ein Person / und also Gottes Leib worden ist. Nach wölcher weise jme eigenschafften gebüren / und mit der that widerfaren sein / dergleichen keines menschen leib nimmermehr widerfaren würdt." Nach der ersten Betrachtungsweise, und soweit haben die Zwinglianer Recht, ist Christus sterblich, bresthaft und auch nach seiner Himmelfahrt endlich und umschrieben. Nach der Betrachtung von der persönlichen Vereinigung beider Naturen in Christus, ist die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten die Erhöhung des Menschen zur Majestät der Allmacht und Allgegenwart. Es macht sich in diesem ganzen Zusammenhang bei aller Bemühung Andreäs, die brenzische Lehre aufrechtzuerhalten, deutlich eine stärkere Betonung des rein Menschlichen und Geschichtlichen an Christus bemerkbar. . . . Das ist wohl ein Ergebnis der fortwährenden Diskussion der Lehre Brenz' gewesen. Der schwache Punkt in ihr, das mangelnde Verständnis für die geschichtlichen Tatbestände des Lebens Jesu, zog natürlich sehr bald den Widerspruch der Gegner auf sich. . . . Aber es ist das keine Lockerung der theologischen Beziehung zwischen Brenz und Andreaä, vielmehr das selbstverständliche Verantwortungsgefühl des Schülers der Lehre des Meisters gegenüber. . . . Das entscheidende Datum für diesen Vorgang innerhalb der Theologie Andreäs bildet das Maulbronner Gespräch 1564. Dies Gespräch gab in der Folge Anlaß zu einer vorsichtigeren Fassung der Lehre über die Person Christi. Es geht dabei in der Hauptsache um folgendes: einmal, um eine schärfere Betonung des historischen Christus, zum andern um eine deutlichere Unterscheidung zwischen den beiden Ständen Christi²⁷⁾. . . . Fortan stellt

²⁷⁾ Jak. Andreae Disputatio de maiestate hominis Christi etc. 1564.

sich der Gedanke für Andreä etwa so dar: Unter dem — auch in den übrigen Schriften ständig wiederkehrenden — Bild von Leib und Seele ist die Vereinigung beider Naturen in Christus zu denken. Sie haben zusammen eine einzige Wirkung, wie Leib und Seele des Menschen eine einzige Wirkung haben. Nun hat aber eine Zeitlang der Gottessohn diese seine Majestät nicht erzeigt durch den Menschensohn, sondern alle Dinge im Himmel und auf Erden so regiert, daß der Mensch wahrhaftig nach seiner menschlichen Natur nicht mitgewirkt hat. Darin besteht seine Entäußerung. Freilich das göttliche Wesen ist mit allen seinen Gaben jederzeit in dem Menschen Jesus von dem Moment der Inkarnation an gegenwärtig, aber verborgen in ihm und nur stückweise sich zeigend. Völlig offenbar wird es erst nach der Auferstehung. Christus hat die Majestät, aber er gebraucht sie nicht. Trotzdem ist Jesus als göttliche Person stets allgegenwärtig. Nach der Himmelfahrt hört jede Beschränkung dieser Allgegenwart und Allmacht auf. Was hier versucht werden soll, ist die Unmöglichkeit der Aufrechterhaltung zweier entgegengesetzter Tendenzen in der Christologie: die Allgegenwart und Allmacht soll gelehrt werden, ebenso aber auch, die nicht nur scheinbare, sondern wirkliche Exinanitio als geschichtliche und räumliche Begrenztheit Christi. Zusammenfassend läßt sich also sagen: Andreä hat die Gedanken Brenz' von dem Abendmahl und der Person Christi bewahrt und verständnisvoll weitergeführt. Daß er sich in seinen Schriften dabei fast durchweg auf Luther beruft und seine Lehren mit Lutherzitaten belegt, hat seinen Grund in der conciliaristischen Tendenz seiner Schriften. Wo er Brenz verteidigt, geschieht es zumeist auch aus diesen Gründen, ohne daß er sich persönlich Brenz gegenüber besonders zu Dank verpflichtet gefühlt hätte.

c)

In der Rechtfertigungslehre hat sich Andreaä zwar nicht in formellen Widerspruch zu Brenz gesetzt, aber ebensowenig dessen tiefste Gedanken vom rechtfertigenden Glauben ergriffen. Es ist wohl deutlich eine Berücksichtigung der Sätze Brenz' wenn er gelegentlich dem Gedanken der Einwohnung Raum gibt²⁸⁾: ... „War ist es / daß Gott die Gerechtigkeit / wie auch die weißheit und wahrheit selbst ist. Es ist auch wahrhaftig also / daß nemlich Gott / der die ewige Gerechtigkeit selbst ist / in den Gläubigen und Außerwelten / als in seinem Tempel / wohnet / und heiliget sie / und treibet sie Recht zu thun.“ ... In die Rechtfertigungslehre selbst aber fügt sich dieser Gedanke nicht ein. Hier beherrscht die melanchthonische Imputationslehre alles²⁹⁾: ... „Dann hie sihet der Vatter seinen Son an / allein in dem Gehorsam / den er für die Sünder geleistet hat. Unnd umb deselben Gehorsams willen rechtfertiget er den Sünder von seinen Sünden / das ist er spricht in ledig.“ Freilich geht es dann weiter in Erinnerung an Formulierungen Brenz'³⁰⁾: „Unnd nachdem er zu Gnaden auffgenommen / unnd seiner Sünden vergebung erlanget hat, / so wohnet alsdann nicht allein Christus / sonder auch der Vatter und heiliger Geist in einem sollichen armen Sünder / in dessen Natur noch die Sünde steckt / helfen jme darwider streitten / und fahen an in auch frömmen unnd heiliger in seiner Natur machen, bis die ewige volkommne Gerechtigkeit folget / daruon Daniel weisaget / wann nemlich der Glaube unnd Hoffnung auffhören / unnd wir nicht allein für gerecht gehalten / sonder auch mit der That unnd Wahrheit in unser Natur und Wesen vollkommen gerecht und selig sein / und ewig bleiben

²⁸⁾ Die erste der 6 Predigten von den Spaltungen, von der Gerechtigkeit, S. 17 ff.

²⁹⁾ Ebenda S. 18.

³⁰⁾ Ebendasselbst.

werden". Aber solche Formulierungen werden doch zuletzt als in der Schrift nicht geläufig abgelehnt. . . . Andrea hat das richtige Gefühl für die Aufgabe der Stunde. Und dafür: für die Polemik nach außen und innen und für das Gemüt des frommen Christen waren die melanchthonischen imputativen Formeln eben die geeignetsten, weil sie die klarsten und unwidersprechendsten waren. Auf dieser Linie ließen sich alle vereinigen, sie war ja auch von Luther, noch mehr von Brenz, besonders seit dem osiandrischen Streit mehr und mehr eingehalten worden. Für den Theologen Andrea ist es allerdings wenig rühmlich, daß er die bei Brenz daneben so lebendigen Gedanken von dem rechtfertigenden immer zugleich erneuernden Glauben verkümmern ließ bis zu einem Scheindasein. Man hätte meinen sollen, sein Verständnis der Abendmahlslehre und der Christologie hätte ihm diese Gedanken lebendig machen müssen. Im Widerspruch zu ihm befindet sich Andrea dennoch nicht. Er konnte sich vor allem auf den späteren Brenz berufen, der sich weitgehendst den melanchthonischen Formeln erschlossen hatte. Wir suchen die Nachwirkung Brenz' zum zweiten Mal zu erfassen, wenn wir uns nun der Konkordienformel selbst zuwenden.

4 a)

Beginnen wir auch hier mit der Abendmahlslehre. Sie ist entwickelt im siebenten Artikel des Bekenntnisses³¹⁾. Die Irrlehrer, gegen die sich der Artikel richtet, sind in der Hauptsache nicht mehr die Zwinglianer, sondern die Kryptocalvinisten³²⁾. Das ergab sich aus der Lage der Diskussion, in der sich die Abendmahlslehre damals befand. Die christologischen Voraussetzungen der Abendmahlslehre werden fixiert mit einem Zitat aus Luthers „Großem Bekenntnis“,

³¹⁾ Sol. decl. S. 645 ff.

³²⁾ Das sagt der Eingang des Artikels ganz deutlich.

das sich darüber ausspricht, inwiefern Christi Leib dreierlei Weise habe, etwo zu sein³³): „Erstlich, die begreifliche, leibliche Weise, wie er auf Erden leiblich ginge, da er Raum gab und nahm, nach seiner Größe. Solche Weise kann er noch brauchen, wenn er will, wie er nach der Auferstehung thäte und am jüngsten Tage brauchen wird.“ Wir finden denselben Gedanken bei Brenz unter dem Gesichtspunkt, daß Christus um der göttlichen Ökonomie willen auch nach der Auferstehung noch in verklärtem, umschriebenen Leibe erscheinen könne und am jüngsten Tage erscheinen werde³⁴). „Zum andern die unbegreifliche, geistige Weise, da er keinen Raum nimmt noch gibet, sondern durch alle Kreatur fährt, wo er will etc.“ Das wäre also die Weise, nach der Christus im Sakrament zugegen ist. Sie ist auch von Brenz ebenso gedacht und bildete den Anlaß zu seinen Erörterungen, inwiefern der Begriff des infinitum den Begriff des Menschen nicht aufhebe. „Zum dritten die göttliche, himmlische Weise, da er mit Gott eine Person ist, nach welcher freilich alle Kreaturen ihm gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger sein müssen, dann sie sind nach der andern Weise. Dann so er nach derselben andern Weise kann also sein in und bei den Kreaturen, daß sie ihn nicht fühlen, rühren, messen noch begreifen: wie viel mehr wird er nach dieser hohen dritten Weise in allen Kreaturen wunderbarlich sein, daß sie ihn nicht messen noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie für sich hat gegenwärtig, misst und begreift etc.“ Diese dritte Gegenwart des Leibes Christi ist Brenz gegeben in seinem Verständnis der persönlichen Einigung der beiden Naturen in Christus. Eine ausdrückliche Dreiteilung der Gegenwartigkeit des Leibes Christi findet sich bei ihm freilich nicht, sie ist ja auch für Luther nicht endgültig gewesen³⁵). Das

³³) Sol. decl. S. 667 f.

³⁴) de maiestate S. 79 ff.

³⁵) Sol. decl. S. 669.

jedenfalls ist schon hier klar, daß der spekulative christologische Hintergrund bei Brenz der gleiche ist, wie er hier mit Luthers Worten bekenntnismäßig festgehalten ist, und daß auch hier ein Einfluß Brenz' vorliegt, ist schon deshalb zu sagen, weil Brenz derjenige war, der diese lutherischen Gedanken in seiner Christologie aufrecht erhalten hat. Der Artikel bemüht sich die Behauptung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi als die dem „einfältigen, deutlichen und klaren Verstand des Wortes und Testaments Christi³⁶⁾“ allein angemessene Auslegung darzustellen³⁷⁾: ... „Dann daß wir uns durch keine menschliche kluge Gedanken, was für ein Schein und Ansehen sie immermehr haben mögen, nicht wollen, können noch sollen abführen lassen von dem einfältigen, deutlichen und klaren Verstand des Worts und Testaments Christi auf fremde Meinung, anders denn wie sie lauten, sondern gehörtermassen einfältig verstehen und glauben.“ ... Dabei sind aber im Grunde doch zwei Voraussetzungen gemacht, die diese Exegese der Einsetzungsworte erst ermöglichen und rechtfertigen, einmal der Wortbegriff³⁸⁾: „Solch geistlich Essen aber ist nichts anders als der Glaube, nämlich Gottes Wort (darinnen uns Christus wahrer Gott und Mensch samt allen Gutthaten, die er uns mit seinem Fleisch, für uns in den Tod gegeben, und mit seinem Blut, für uns vergossen, erworben hat, nämlich Gottes Gnade, Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit und ewiges Leben, fürgetragen wird) hören, mit Glauben annehmen, und uns selbst zueignen etc.“ Genau ebenso hat Brenz geredet, und man findet vor allem im Syngramma fast wörtlich anklingende Stellen. Daß das Wort den Leib Christi gegenwärtig mache, weil Christus das Wort ist, und sich durch das Wort dem Menschen mitteilt und also jede

³⁶⁾ Ebenda S. 667.

³⁷⁾ Ebenda selbst.

³⁸⁾ Ebenda S. 660 f.

besondere Gabe — Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden, ewige Seligkeit, diese Aufzählung der Heilsgüter in Christus findet sich sehr häufig bei Brenz — durch das besondere Wort, das war ja die Begründung der Realpräsenzlehre im Syngramma gewesen. Das gilt nun aber ebenso für die zweite, im Stillen anerkannte Voraussetzung der Exegese der Einsetzungsworte, die der Artikel andeutet mit einem Zitat aus Luthers großem Bekenntnis vom heiligen Abendmahl³⁹⁾: „Meine Gründe, darauf ich stehe in solchem Stück, sind diese: 1. Der erste ist dieser Artikel unseres Glaubens: Jesus Christus ist wesentlicher, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person, unzertrennt und ungetheilet. 2. Der andere, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist. 3. Der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder Lügen. 4. Der vierte, daß Gott mancherlei Weise hat und weiß etwa an einem Ort zu sein, und nicht allein die einige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die *Philosophi localem* oder räumlich nennen“. Wir haben inzwischen gesehen, daß diese Gründe Luthers bei Andreaä zusammengefaßt sind in die beiden Hauptstützen, Wort und Allmacht Christi — auch die Konkordienformel kennt diese Zweibeziehung⁴⁰⁾ —, die er seinerseits wiederum Brenz verdankt. Wir können uns darum hier darauf beschränken, festzustellen, daß die Voraussetzungen der Behauptung des Artikels von dem Abendmahl nicht zuletzt mit auf Brenz beruhen. Jedenfalls waren sie bei ihm vorhanden. Was nun die inhaltliche Näherbestimmung der so verstandenen Einsetzungsworte, das Ziel, auf das dieses Verständnis hinauswill, betrifft, so ist einer der Hauptgedanken des Artikels, der Gedanke des Genusses der Ungläubigen, von Brenz von Anfang an mit seltener Konsequenz vertreten worden. Der Satz⁴¹⁾: „Nun macht unser Glaub das Sakrament nicht,

³⁹⁾ Ebenda S. 667.

⁴⁰⁾ S. nächster Artikel: *de persona Christi*.

⁴¹⁾ Sol. decl. S. 660.

sondern allein unsers allmächtigen Gottes und Heilandes Jesu Christi wahrhaftiges Wort und Einsetzung, welches stets kräftig ist und bleibt in der Christenheit, und durch die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Dieners oder des, der es empfähet, Unglauben nicht aufgehoben oder unkräftig gemacht wird . . . also die, so das Sakrament empfangen, sie gläuben oder gläuben nicht, so bleibt Christus nichts desto weniger in seinen Worten wahrhaftig, da er saget: Nehmet, esset, das ist mein Leib, und wirkt solches nicht durch unsern Glauben, sondern durch seine Allmächtigkeit“, ist seinem sachlichen Gehalte nach völlig identisch mit den entsprechenden Sätzen Brenz⁴²⁾. Dafür bedarf es weiter gar keiner Belege. Ebenso ist der zweite Spitzenpunkt des Artikels, die *manducatio oralis*⁴³⁾, der Sache nach von Brenz immer behauptet worden. Seine Anschauung lief notwendig auf diesen Punkt hinaus und schon im Syngramma ist sie im Grunde bereits fertig. Freilich kommt Brenz dem Gegner soweit entgegen, daß er das Brot als solches Brot sein läßt und gleichsam eine doppelte Speisung behauptet: das Essen des bloßen Brotes und das Essen des Leibes Christi⁴⁴⁾:

„Denn eben wie das Brot den leyb neret / also neret der leib Christi und sterckt die sele / Aber das brot des Abendmals des Herren heyßen wir nicht alleyn ein gestalt / sonder den rechten wahrhaftigen natürlichen leyb Christi.“ . . Die Realität des einen soll die des anderen nicht aufheben. Aber der wahrhafte natürliche Leib Christi wird im Abendmahl genossen, das ist die bestimmte Meinung Brenz gewesen. Und wenn wir uns nun noch seine Stellung zu den am Schluß des Artikels aufgezählten Abwehrrpunkten⁴⁴⁾ klar machen, dann sieht man sofort überall die Verbindungen.

1. Gegen den zwinglischen Tropus und die figürliche Deu-

⁴²⁾ Ebenda S. 647, 671.

⁴³⁾ Syngramma De Ha.

⁴⁴⁾ Sol. decl. S. 670 ff.

tung der Einsetzungsworte hat Brenz bereits im Syngramma gestritten⁴⁵⁾. 2. Ebenso gegen die bloß geistliche Niesung, ist seine Stellung völlig eindeutig, man denke nur an seinen Brief an die Reutlinger⁴⁶⁾. 3—4. Ebenso kämpft er gegen die bloße Bedeutung der Sakramentselemente und gegen die zwinglische Parallelität der leiblichen Speisung des Mundes mit der geistlichen Speisung der Seele. An diesem Punkte des Streites entwickelt er bekanntlich sein Verständnis der NT und NT Offenbarung⁴⁷⁾. 5. Gegen die zwinglische Entleerung der Elemente hat Brenz bereits im Syngramma den Begriff des Zeichens der Tat und Wirkung eingeführt⁴⁸⁾. 6—7. Brenz hat den wahren Genuß des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi immer behauptet. 8. Und ebenso und zwar bereits im Syngramma die Berufung der Gegner auf die Himmelfahrt Christi abgewiesen. 9. Den positiven Beweis aus der Christologie hat Brenz ganz im Sinne Luthers immer wieder gegeben. 10. Die alleinige Berufung auf Wort und Allmächtigkeit Christi, nicht etwa auch auf den Glauben hat Andreä von Brenz gelernt und trifft mit der Beweisführung Brenz' zusammen. 11. Mit dem sursum corda hat Brenz schon im Syngramma zu tun gehabt und es hier bereits abgewiesen⁴⁹⁾. 12—14. Die Frage der Würdigen und Unwürdigen im Sakrament ist auch für Brenz stets nur die Frage des Glaubens gewesen. 15. Die Anbetung der Elemente hat Brenz ebenso bestritten, wie er die Anbetung des Menschen Christus gefordert hat⁵⁰⁾. 16. Endlich hat Brenz auch von Anfang an dem philosophischen Beweis bei der Frage des Sakraments alles Recht

45) Ebenso auch im Joh.-Komm.

46) Vgl oben § 8.

47) Ebenfalls in Syngramma.

48) Ebenda C IVb.

49) Ebenda K IIIa.

50) Vgl. die Schriften zur Christologie.

bestritten⁵¹⁾ und auf das Wunder und das Geheimnis rekurriert⁵²⁾. Es liegt im Sinne des Bekenntnisses, daß es sich auf Luther beruft und nicht auf Brenz. Denn Luther war die anerkannte Autorität und der Führer schlechthin. Nichtsdestoweniger aber ist Brenz' Einfluß in diesem Artikel bis ins einzelne gegangen.

b)

Noch deutlicher sichtbar wird die Wirkung Brenz' auf die JC, wenn wir uns dem zweiten Hauptpunkt des spezifisch lutherischen an dem Bekenntnis, nämlich der Lehre von der Person Christi zuwenden. Wir bringen die Hauptstellen des Artikels, die das besagen, hier zur Sprache. Über die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christus gibt der Artikel folgende wichtigste Bestimmungen⁵³⁾: „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß nunmehr in derselbigen einigen, unzertrennbaren Person Christi zwo unterschiedliche Naturen sein, die göttliche, so von Ewigkeit, und die menschliche, so in der Zeit in Ewigkeit die Person des Sohnes Gottes angenommen, welche zwo Naturen nimmermehr in der Person Christi weder getrennet, noch miteinander vermischet, oder eine in die andere verwandelt, sondern eine jede in ihrer Natur und Wesen in der Person Christi in alle Ewigkeit bleibet“. Diese negative Linie bildet auch für Brenz Punkt für Punkt die eine Seite seiner Anschauung. Die positive Linie beschreibt das Bekenntnis ebenfalls in seinem Sinne mit dem Satz⁵⁴⁾: „Wir gläuben, lehren und bekennen auch, daß nunmehr nach der Menschwerdung nicht ein jede Natur in Christo für sich selbst also bestehe, daß ein jede eine sonderbare Person sei oder mache, sondern daß

51) u. 52) So schon ausführlich im Syngramma.

53) Sol. decl. S. 675.

54) Ebenda S. 676.

sie also vereinbaret sein, daß sie ein einige Person machen, in welcher zugleich persönlich ist und bestehet beide, die göttliche und die angenommene menschliche Natur, also daß nunmehr nach der Menschwerdung zu der ganzen Person Christi gehöre nicht allein seine göttliche, sondern auch seine angenommene menschliche Natur, und daß, wie ohne seine Gottheit, also auch ohne seine Menschheit die Person Christi ... nicht ganz sei; daher Christus nicht zwei unterschiedene, sondern ein einige Person ist, unangesehen, daß zwei unterschiedliche Naturen, in ihrem natürlichen Wesen und Eigenschaften unvermischt, an ihm erfunden werden." In der weiteren Verdeutlichung dieser beiden Linien erreicht dann das Bekenntnis Sätze, die unmittelbar an Brenz erinnern: Die Hervorhebung des Unterschiedes der Naturen für sich betrachtet sowohl, wie die Behauptung der Majestät Christi vom Augenblick der Inkarnation ab, ist das Charakteristikum seiner Lehre. ... Loofs⁵⁵⁾ vermutet mit Recht, daß in der JC an nicht wenigen Stellen die schwäbische Anschauung dogmatisiert ist und er stützt sich für diese Vermutung mit Recht auf einen Satz wie diesen:⁵⁶⁾ „So viel nun diese Majestät belanget, zu welcher Christus nach seiner Menschheit erhoben, hat er solches nicht erst empfangen, als er von den Todten erstanden und gen Himmel gefahren, sondern da er im Mutterleib empfangen und Mensch worden, und die göttliche und menschliche Natur miteinander persönlich vereinigt worden." ... Man befindet sich am Höhepunkt des ganzen Artikels, wenn man die von hier aus weiterführenden Bestimmungen ins Auge faßt:⁵⁷⁾ „Um dieser persönlichen Vereinigung willen, welche ohne solche wahrhaftige Gemeinschaft der Naturen nicht gedacht werden, noch sein kann, hat nicht die bloße menschliche Natur für der ganzen Welt

⁵⁵⁾ Loofs DG a. a. O. S. 922.

⁵⁶⁾ Sol. decl. S. 676.

⁵⁷⁾ Ebenda S. 678. S. 346.

Sünde gelitten, deren Eigenschaft ist Leiden und Sterben, sondern es hat der Sohn Gottes selbst wahrhaftig, doch nach der angenommenen menschlichen Natur gelitten und ist (vermüge unsers einfältigen christlichen Glaubens) wahrhaftig gestorben, wiewol die göttliche Natur weder leiden noch sterben kann; wie D. Luther solches in seiner großen Bekenntnis vom heiligen Abendmahl wider die lästerliche *alloeosin* Zwinglii, da er gelehret, daß eine Natur für die andere genommen und verstanden werden solle, die er als des Teufels Larven bis in den Abgrund der Hölle verdammt, ausführlich erkläret hat“. Die Negation, daß nicht nur die menschliche Natur für uns gelitten habe, ist hier zunächst mit aller Schärfe ausgesprochen. Daß es zu einer entsprechend scharfen Position nicht kommen konnte, was doch nach der Logik der Sache gar nicht mehr zu vermeiden war, nachdem man die Negation einmal so bestimmt hatte, daran hindert wohl der auch von Luther den Vertretern der *Alloeosis* zugestandene Satz, daß die Gottheit als solche nicht leide noch sterbe. Immerhin wird man das Positive, das der Satz des Bekenntnisses tatsächlich enthält, nicht übersehen können. Wir wagen die Behauptung, daß der Mut zu diesem Positiven an Brenz gestählt ist. Weder Andreaä, noch viel weniger natürlich Chemnitz hatten von sich aus diesem Gedanken ernstlich Raum gegeben. Luthers Stellung aber war bestimmt durch die ausdrückliche Anerkennung des Satzes, daß die Gottheit nicht leide noch sterbe. In unüberbietbarer Schärfe hat dagegen Brenz diesen Gedanken gefaßt:⁵⁸⁾ „Wir aber verstehen in dieser Sache unter *Idiomata* nicht so sehr begriffliche, als vielmehr tatsächliche Verwandnisse: wenn wir unter der Voraussetzung der Idiomenkommunikation von Christus sagen: Gott hat gelitten und ist gestorben, so meinen wir allerdings, daß Gott, selbst, wenn er seiner Natur nach nicht leiden und nicht sterben kann,

⁵⁸⁾ De pers. un. S. 8b (C 4b).

dennoch das Leiden und Sterben Christi sich so sehr zu eigen gemacht hat, daß er im Sinne der hypostatischen Union seinem Leiden und Sterben persönlich zugegen ist.“ Die zweimalige Einschränkung des Artikels („nach der angenommenen menschlichen Natur“ und „wie wol die göttliche Natur weder leiden noch sterben kann“) zeigt nur, daß man zu der durch den Vordersatz implicite anerkannten Konsequenz nicht mehr den Atem hatte. Es ist nur zu bedauern, daß man Brenz nicht weiter gefolgt ist, wie es geschehen ist, nicht zuletzt um der Einheit des Bekenntnisses willen. Trotzdem ist dieses Stück vielleicht das denkwürdigste Zeichen für die Nachwirkung Brenz' in der Theologie. Denn es hing davon ja nicht wenig für die Rechtfertigung und für das Verständnis des Werkes Christi ab. Im ganzen ist der Artikel von der Person Christi in vielen Punkten uneinheitlich. Man spürt es überall, daß Brenz' Einfluß mit im Spiele ist, auch wenn seine Anschauungen nicht dogmatisiert wurden. Einen bemerkenswerten Punkt, an dem sein Einfluß deutlich sichtbar ist, bezeichnen wir noch, wenn wir die von der *communicatio idiomatum* aus bestimmten Sätze über die *Exinanition* und *Exaltation* untersuchen. Hier finden sich die spezifisch Brenz'schen Gedanken neben solchen Chemnitz', ohne daß das Bekenntnis zu einer inneren Klarheit vorgebrungen wäre. In der *Exinanition* sah man von Brenz herkommend nur dies⁵⁹⁾: „*Haec autem humanae naturae maiestas in statu humiliationis maiori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit*“ und analog in der *Exaltation*⁶⁰⁾: „*At nunc, post depositam servi formam (seu exinanitionem) maiestas Christi plene et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in coelo et in terris sese exserit*“ oder nach dem Satz aus der *Epitome*, wonach die Erhöhung besteht in dem Eintritt der menschlichen Natur Christi in die „*plenaria*

⁵⁹⁾ Sol. decl. S. 688 ff.

⁶⁰⁾ Ebendasselbst.

usurpatio, manifestio et declaratio divinae maiestatis⁶¹⁾. Das war bis in das einzelne Wort hinein die Lehre Brenz' gewesen. . . . Auf der andern Seite finden sich allerdings nicht wenige, von Chemnitz stammende, Formulierungen, die sich mit denen Brenz' durchaus nicht decken:⁶²⁾ „Andererseits aber, bemerkt Loofs treffend⁶³⁾, wird vom irdischen Leben Jesu mit Chemnitz gesagt, daß die (zunächst dem Logos eigennende) divinitatis plenitudo, die in Christo wohnte⁶⁴⁾, in assumpta humana natura liberrime, quando et quomodo Christo visum fuit, geleuchtet habe⁶⁵⁾, weiter, daß infolge der exinanitio Christus wahrhaftig an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen habe (Luc. 2, 52)⁶⁶⁾, ja, daß Christus, post resurrectionem . . . ad plenam possessionem et divinae maiestatis usurpationem secundum assumptam naturam evectus est⁶⁷⁾. Der letzte Sinn und die letzte Voraussetzung der Lehre von der maiestas Christi, wie er sich für die JC darstellt, trifft bei aller bestehenden Differenz tief zusammen mit dem, was wir mit dem Wirken des Erhöhten bei Brenz bezeichneten, wenn es heißt:⁶⁸⁾ „Sondern wir halten, daß durch diese Wort die Majestät des Menschen Christi erklärt werde, die Christus nach seiner Menschheit zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes empfangen, daß er nämlich auch nach und mit derselbigen seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, und sonderlich, daß er bei seiner Kirchen und Gemein auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi, zu welcher gehören beide

61) Epit. 547.

62) u. 63) Loofs DG a. a. O. S. 923.

64) Sol. decl. S. 675.

65) Ebenda S. 688. Vgl. Epit. S. 547.

66) Epit. S. 546.

67) Sol. decl. S. 679.

68) Ebenda S. 692.

Naturen, die göttliche und menschliche, gegenwärtig sei, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach und mit seiner angenommenen menschlichen Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch sind von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, wie er, des zu gewisser Versicherung und Vergewissung, sein heilig Abendmahl eingesetzt hat, daß er auch nach der Natur, nach welcher er Fleisch und Blut hat, bei uns sein, in uns wohnen, wirken und kräftig sein will“.

c)

Nicht so sichtbar ist der Einfluß Brenz' auf die übrigen Artikel des Bekenntnisses gewesen. Das hängt einmal damit zusammen, daß Brenz in den übrigen Lehranschauungen weniger charakteristische Gedanken gebildet hat, als auch zum andern damit, daß die Diskussion im Zusammenhang der theologischen Streitigkeiten zum Teil weit über Brenz hinausgegangen war. Das gilt sowohl für die ersten Artikel, die auf die bestimmten Streitigkeiten Bezug nehmen, als auch im großen und ganzen für die letzten Artikel des Bekenntnisses. Freilich hat sich Brenz im Zusammenhang seiner exegetischen Arbeiten zu allen diesen Punkten auch geäußert. Besonders ersichtlich ist das, wie uns Frank gezeigt hat⁶⁹⁾, für die Praedestinationslehre. Aber es ist doch ein Unterschied zwischen diesen Punkten und denen vom Abendmahl und von der Person Christi. Es ist keine Frage m. E., daß Brenz Praedestinatianer ist, in dem Sinne, daß er im Anschluß an bestimmte Gedanken seiner Rechtfertigungslehre notwendigerweise in der Praedestination das letzte Wort suchen mußte. Es läßt sich vielleicht sagen, er war es überall da, wo er die Größe des lutherischen Glaubensbegriffes nicht erreichen konnte. Dennoch aber war die ganze Frage nur nebenher wichtig für ihn. Sein Interesse

⁶⁹⁾ Frank, Theologie der FC IV, S. 256.

lief in der Nachfolge Luthers im ganzen gerade nicht auf die Praedestination hin, sondern auf die immer stärker werdenden Gedanken des Wirkens des Erhöhten. Diese aber stehen zur Lehre von der Praedestination in der gleichen Spannung wie die lutherische zur calvinischen Abendmahlslehre. Abgesehen von der Exegese, insbesondere dem Römerbriefkommentar, finden sich denn auch vor allem aus der späteren Zeit Brenz' kaum Äußerungen zu dieser Lehre. Jedenfalls ist die Basis zu schmal, um eine direkte Nachwirkung Brenz' in diesem Punkt in der JC zu suchen. Dabei ist natürlich zuzugeben, daß die Württemberger, voran Andreä, auch in der Praedestination von Brenz ausgingen und von ihm lernten. Das gleiche gilt von dem kurzen Artikel von der Höllefahrt Christi. Brenz' Gedanken wirkten überall mit in der Diskussion über diese Frage. Aber man kann nicht von direkten Nachwirkungen reden in dem Sinne, daß seine Lehre die herrschende geworden wäre. Ebenfalls wenig bringt für unsere Frage die Betrachtung des Artikels von der Gerechtigkeit des Glaubens ein. Das soll nicht heißen, daß Brenz' Lehre mit diesem Artikel in Widerspruch steht. Es finden sich ungefähr alle Gedanken vertreten, die auch für Brenz wichtig sind. Die Definition der iustificatio⁷⁰⁾ entspricht durchaus derjenigen, die er selbst im Römerbriefkommentar gegeben hat. Der Gedanke von der Einwohnung ist mit zum Teil wörtlicher Anlehnung an Andreäs Sätze aus den Predigten⁷¹⁾ ebenfalls aufrecht erhalten⁷²⁾. Ebenso ist die Bestimmung des Glaubens und die Begründung der Werke zum Teil ganz in Brenz' Sinne. Daß Brenz hier nicht so gewirkt hat, wie wir es wohl wünschten, liegt viel mehr bei ihm selbst. Seine Worte und Begriffe waren nicht mächtig genug, um

⁷⁰⁾ Sol. decl. S. 613.

⁷¹⁾ Die erste Predigt von der Gerechtigkeit 2c.. S. 17 f.

⁷²⁾ Sol. decl. S. 622.

das Doppelte als das Eine zu fassen, das für ihn im Sinne Luthers mit dem Glauben gegeben war. Wer aber wäre überhaupt fähig dazu? Wir haben die Nachwirkungen Brenz' damit nicht erschöpft. Manche unsichtbare Linie führt von ihm aus weiter und wo immer ernsthaft lutherische Theologen ihre Gedanken bilden, da ist Brenz mit im Spiele, genannt oder ungenannt.

5.

Gleichsam als Bestätigung dafür soll zum Beschluß des Ganzen wenigstens noch kurz hingewiesen sein auf den Streit der Tübinger und Gießener Theologen im 17. Jahrhundert. Die Tübinger Theologen behaupteten, Christus habe im Stande der Erniedrigung den Gebrauch bestimmter göttlicher Eigenschaften verhüllt. Die Gießener dagegen: Christus habe auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften verzichtet. Nicht das ist hier noch wichtig, ob wir es bei diesem Streit innerhalb der lutherischen Theologie, dem Streit zwischen Kryptikern und Kenotikern, mit einer direkten Nachwirkung Brenz' zu tun haben, sondern die Einsicht, daß die Frage nach der Person Christi für die lutherische Theologie auch damals noch nicht erledigt war. Und wo immer diese Frage bewegt wird, da wird die Lehre Brenz' wieder lebendig. Das aber ist die Größe seiner Gedanken, daß sie für sich selbst fortwirken und die Nachwelt zu immer neuer Besinnung rufen.

Schriften über Luther

THEODOSIUS HARNACK LUTHERS THEOLOGIE

Bd. I geh. Mk. 13.50, geb. Mk. 15.50

Bd. II geh. Mk. 12.50, geb. Mk. 14.50

Bei Abnahme beider Bände zugleich Preis geh. Mk. 21.—,
geb. Mk. 25.—

Lic. Hanns Rüdert in der Deutschen Literaturzeitung: „So haben sich Herausgeber und Verlag mit der Durchführung dieses Unternehmens das Anrecht auf unsern Dank erworben. Es wird der Sache der Lutherforschung dienen, wenn sie an diesem nun wieder freigelegten Markstein ihrer eigenen Geschichte die Gesetze studieren kann, unter denen ihre Entwicklung steht. Daß zu gleicher Zeit durch den erneuten Hinweis auf dieses erste Mal, wo der Name Harnack an bedeutungsvoller Stelle in der Geschichte auftaucht, einer Persönlichkeit ein Denkmal gesetzt ist, die unter den konfessionellen Theologen des 19. Jahrhunderts zu den feinsten, weitesten und verdienstesten gehört — das ist eine Nebenfrucht, über die man sich aufrichtig freuen darf.“

GEORG MERZ DER VORREFORMATORISCHE LUTHER

Mk. 1.50

Das kleine Büchlein wiegt schwer. Sein Gedankengang wie sein Stil fordern innerlich gerüstete Leser. In dem Heft wird das Quellengebiet des lutherischen Glaubensstromes abgeschritten. Luther selbst, der Luther der frühen Schriften, kommt viel zu Worte. Ich wünsche das Heft in viele bedachtsame Hände. Es wird die Hände geschickt und fähig machen helfen, nach Luther selbst zu greifen. Damit wäre dann auch des Verfassers Wunsch erfüllt. (Eckart Katgeber)

PAUL JOACHIMSEN SOZIALETHIK DES LUTHERTUMS

Mk. 1.50

Der Münchener Professor gibt hier einen knappen, aber sehr klaren Abriss von der Stellung des Luthertums zu der sozialen Frage. Vor allem wird Luthers Auffassung und ihr innerer Zusammenhang, sowohl mit seiner ganzen Religiosität, als mit den Gedanken seiner Zeit, sehr schön dargestellt. Dann wird die Umbiegung von Luthers Grundgedanken durch Melancthon gezeigt, und den Schluß bildet die Stellungnahme eines modernen Luthertums, das wieder mehr auf Luther selbst zurückgeht. (Schweiz, evang. Schulblatt)

JAHRBUCH DER LUTHERGESELLSCHAFT 1927

geb. Mk. 8.—

Inhalt: Dr. Edith Eschenbach: Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit / Lic. Heinrich Bornkamm: Renaissance mystik, Luther und Böhme / Prof. Dr. Julius Ebbinghaus: Luther und Kant / Lic. Dr. Hanns Rüdert: Lutherbibliographie 1926.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

MARTIN LUTHER RÖMERBRIEFVORLESUNG VON 1515

Gch. Mk. 12.50, Lwd. Mk. 14.50

Im Jahre 1905 entdeckte Prof. J. Ficker, Halle, im Schaukasten der Berliner Staatsbibliothek ein Buch, das auf seinem reichen, goldgepreßten Einband die Jahreszahl 1582 und das kurfürstl.-sächs. Wapen trägt. Es enthält von Luther eigenhändig in einer feinen, aber sehr schwer lesbaren Schrift geschrieben eine Auslegung über den Römerbrief in lateinischer Sprache. Dieses Werk, das nicht nur für die Kenntnis Luthers, sondern auch für das Werden der Reformation von unvergleichlicher Bedeutung ist, wurde von Prof. Ficker im Jahre 1908, also fast 400 Jahre nach seiner Entstehung in der Ursprache herausgegeben und erscheint jetzt von Ed. Ellwein übersetzt zum ersten Male in deutscher Sprache.

Im Herbst 1515 war Dr. Martin Luther daran gegangen, vor seinen Wittenberger Studenten den Römerbrief auszulegen. Diese Vorlesung, die sich etwa vom 3. Nov. 1515 bis zum 7. Sept. 1516 hinzog, ist eine Frucht der stillen Jahre nach dem Durchbruch der evangelischen Erkenntnis und vor Beginn des großen Kampfes. Das Werk ist für das Schicksal der abendländischen Kirche bestimmend und bedeutsam geworden wie kaum ein anderes. Denn hier ringt sich ein ganz neues, ursprüngliches, evangelisches Verständnis des großen Apostels siegreich durch alle überlieferten Denk- und Anschauungsformen hindurch, teils Altes mit neuem Inhalt erfüllend, teils mächtig darüber hinausweisend. Diesen Blättern, die zu seiner persönlichen Vorbereitung dienten, hat Luther weit mehr anvertraut, als seine Studenten uns in ihren Nachschriften darüber berichten, oft Allerpersönlichstes. Sie sind ein getreues, unmittelbares Echo alles dessen, was in ihm im Hinblick auf sich selbst und die Umwelt laut wurde. Hier belauschen wir das heimliche Gespräch seiner Gedanken und tun damit einen Blick in sein innerstes Herz. Eben das macht diese Aufzeichnungen zu einem für uns so unschätzbar wertvollen Dokument. Das Werk ist, nachdem es nun in einer ausgezeichneten Übersetzung vorliegt, bestimmt, zu einem deutschen Volksbuch zu werden.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE UND LEHRE DES PROTESTANTISMUS

herausgegeben von

PAUL ALTHAUS, KARL BARTH und KARL HEIM

Obwohl Männer von verschiedener theologischer Haltung, sind die Herausgeber sich doch bewußt, daß die herkömmlichen Grenzen der theologischen Schule und kirchlichen Richtung nur von relativer Bedeutung sind, daß aber eine solche, heute noch ungewohnte, Arbeitsgemeinschaft der theologischen Lage in unserer, stark über sich hinausweisenden Übergangszeit gerecht wird.

Die Theologen aller Disziplinen beginnen wieder zu erkennen, daß ernste dogmatische Besinnung die höchste Aufgabe aller Theologie ist. Diese kann aber nur geschehen durch Bemühen um die Erkenntnis der Grundlagen, auf denen sich die Lehrbildung der Reformatoren und der klassischen Zeit der lutherischen und reformierten Dogmatik aufbaute, sowie durch konkrete und gründliche Auseinandersetzung mit der auf dem Boden des Protestantismus entstandenen und auf seine Theologie so einflußreichen Philosophie des deutschen Idealismus.

So ist also der Zweck dieser Schriftenreihe, unbeschwert von dem Zwang einer bestimmten theologischen Richtung, für die Gegenwart „reine Lehre“ wieder zu begründen und zu vertreten.

Alle Arbeiten, die in dieser verantwortlichen Gesinnung stehen, also nicht historisch referierend und psychologisch betrachtend sind, sollen in der Schriftenreihe ihren Platz finden. Ausschlaggebend ist allein die Selbstständigkeit der wissenschaftlichen Forschung und der dogmatischen Besinnung.

Da das neue Unternehmen, wie erwähnt, keiner „Schule“ oder Gruppe, auch keiner theologischen Union irgendwelcher Art dienen wird, sondern die Herausgeber gewillt sind, den Dienst an der Sache der evangelischen Theologie aller schulmäßigen Bestimmtheit überzuordnen, wird die Schriftenreihe von einer seltenen Mannigfaltigkeit sein und Einblick gewähren in die verschiedensten Werkstätten.

Ältere Gelehrte werden sich mit jüngeren Forschern begegnen, bemüht, die theologische Diskussion der Gegenwart nicht in unfruchtbare Wege laufen zu lassen, sondern für das praktische Leben der Kirche wirksam zu machen.

Eingesandte Arbeiten finden Aufnahme in die Sammlung, wenn sie durch einen der Herausgeber dem Verleger empfohlen sind. Auf diese Weise wird ebenso die Freiheit der Herausgeber in ihrer Arbeitsgemeinschaft wie die Weite, mit der die Sammlung den Mitarbeitern am Gesamtthema offensteht, gewährleistet.

Vorgesehen sind vier bis fünf Veröffentlichungen jährlich, im Gesamtumfang von etwa 50 Bogen.

Bei Abnahme einer Reihe, d. h. von mindestens 5 aufeinanderfolgenden Veröffentlichungen beträgt der Subskriptionspreis für alle 5 Schriften zusammen ca. Mk. 25.—. Im Einzelverkauf kosten die Bände 30 Prozent mehr.

Subskriptionen werden von allen Buchhandlungen entgegengenommen.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE UND LEHRE DES PROTESTANTISMUS

herausgegeben von

PAUL ALTHAUS, KARL BARTH und KARL HEIM

Erschienen ist zuerst Bd. II

GERHARD FRICKE:

DER RELIGIÖSE SINN DER KLASSIK SCHILLERS

in Subskription geh. Mk. 7.30, geb. Mk. 8.50
einzeln bezogen geh. Mk. 9.50, geb. Mk. 11.—.

Aus dem Inhalt: Der geistesgeschichtliche Ort des Idealismus / Der junge Schiller / Das Ringen um die religiöse Gewißheit / Das ethisch-ästhetische Problem und die Gestalt der Religion in der 1. Periode / Das religiöse Ziel der Geschichte / Das Verhältnis von Schiller und Goethe im Lichte dieser Geschichtsdeutung / Die religiöse Sendung der Kunst in der spannungsvollen Doppelwirkung des Schönen und des Erhabenen / Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Idealismus und seine religiöse Sendung / Das Verhältnis zum Christentum.

Dieses Buch stellt sich die Aufgabe, die Wirklichkeit zu deuten, aus der heraus die idealistische Epoche lebte, besonders aber etwas vom Glanz und dem Geheimnis des mächtigen und verzehrenden Geistes Schillers spürbar werden zu lassen.

Wie jede bis in die Tiefe des Religiösen gehende Lösung des Menschheitsproblems, kann auch die idealste erst in ihrer ganzen Kraft und Tiefe sichtbar werden, wenn sie sich darstellt in der Gestalt eines ihrer reinsten Bekenner. Schiller steht auf der Mitte des großen Weges, der von Lessing über Kant bis zu Hegel führt, er vereinigt in einzigartiger Weise die beiden großen, ständig korrespondierenden Seiten der Epoche: die Erkenntnis und das Schaffen, auf deren innige gegenseitige Durchdringung Dilthey immer wieder aufmerksam gemacht hat. Schiller hat seit seiner Begegnung mit Kant und Goethe die religiöse Haltung des Idealismus am klarsten ausgesprochen und am reinsten bewahrt, und er hat zum ersten Male seit dem Erwachen des modernen Geistes das Problem des Verhältnisses von Religion und Kunst, von Ethik und Ästhetik in existentieller Weise durchlebt.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

232.0948

Fricke, O.

F 911

Die christologie des

232.0948

F 911

